La discursividad indígena

Caminos de la Palabra escrita

Ana Matías Rendón



La discursividad indígena
Caminos de la Palabra escrita

Kumay

La discursividad indígena

Caminos de la Palabra escrita

Ana Matías Rendón

Kumay

La discursividad indígena: Caminos de la Palabra escrita
Primera edición: enero 2019

Kumay
Huitzilihuitl no. 100, Col. La preciosa
Azcapotzalco, Ciudad de México
México, CP 02460
kumayediciones@gmail.com

ISBN: 978-607-97573-3-5

Hecho en México
Made in Mexico

ÍNDICE

La dedicatoria es agradecimiento, vayan pues las gracias:

A los Maestros, escritores, poetas, filósofos y sabios de los pueblos originarios, quienes me han permitido el diálogo; a quienes he leído sintiéndolos cercanos aun cuando la distancia me ha impedido conocerlos.

A mi madre, Guadalupe Matías Rendón (*ayuuk ja'ay*), por su diálogo constante y el descubrimiento en conjunto de la escritura *ayuuk* o mixe. A mis amigos y Maestros, también mixes, Adrián Antonio Díaz, Rosario Patricio Martínez y Martín Rodríguez Arellano, por sus pláticas y el intercambio de textos que me han ayudado a descubrir más aspectos sobre los problemas de traducción de la lengua: la amistad es invaluable. A Lorenzo Hernández Ocampo (mixteco), Susana Bautista Cruz (mazahua), Irma Pineda (zapoteca), Jorge Miguel Cocom Pech (maya), Gustavo Zapoteco Sideño (náhuatl), a quienes sin decirles, me han brindado pequeños tesoros cuando los oigo hablar.

A Rocío Muñoz Peralta, por las largas conversaciones, muchas de las cuales terminaron en un texto publicado. A los amigos de la Revista *Sinfín*, de quienes he aprendido tanto que la "cantidad" es incuantificable: Gabriel Chazarreta, Pedro Uc Be, Martín Tonalmeyotl y Noé Zapoteco Cideño. Gracias infinitas. A Richard "Dick" Keis y Mary Le Glatin Keis (†), por la captura en aquella banca del parque en Oaxaca, mientras soñaba con escribir; por su amistad.

A mis Maestros, así con mayúsculas, de quienes, sin importar sus grados académicos, he aprendido personalmente: Mtra. Areli Montes Suárez por su infinita bondad y apoyo moral que siempre me ha brindado. A la Dra. Rosa Elena Pérez de la Cruz (†), cuya pregunta ¿para qué humanistas?, se ha quedado en mi corazón; su reflexión: ser nombrada "indígena" y no reflexionar sobre ello, es un gran error. Gracias por sus enseñanzas. Al Dr. Horacio Cerutti Guldberg, por aquel ensayo "¿Sueño diurno en plena crisis?", en el cual retomó mis palabras y sin saberlo, fui yo quien se guardó las suyas para comprender más allá del papel. Al Dr. Salvador Gallardo Cabrera por sus conversaciones contrapuestas. Y, por supuesto, a la Mtra. Sandra Escutia Díaz, por su impulso, pues sin su apoyo, este libro no hubiera visto la luz.

PRESENTACIÓN

Este trabajo nace a partir de las reflexiones cotidianas: por qué al hablar a través de la lengua española, ésta no refleja lo que expresa el lenguaje indígena; por qué, sabiendo que no se dice lo mismo, se sigue articulando un discurso para el *otro*; cómo se aprendió la traducción de sistemas lingüísticos; cuáles son las implicaciones del proceso discursivo dislocado; qué nos dice el proceso discursivo al despojarlo de los encubrimientos.

Hace años, mientras vivía en *Mëykyëjxm* —o lo que no es lo mismo pero es traducido al español como "Zacatepec"—, comencé a escribir la novela *Matsa'a*, esta actividad que parecía inocente no lo resultó tanto, cuando me pregunté ¿para quién escribo? Al narrar la historia en las primeras líneas, era evidente que decir "indio", "mixe" o "*ayuuk ja'ay*", no tenían las mismas implicaciones. Tampoco era lo mismo, si me dirigía a los hispanohablantes que a la gente de la comunidad. Las formas narrativas diferían sustancialmente. Dejé la novela, pensando que no era el momento para escribirla.

Fue entonces que me pregunté si había autores indígenas y cómo estaban escribiendo. Al tiempo inicié mi actividad como profesora de primaria, en la comunidad de Jayacaxtepec, Mixes. Ahí comencé a notar que los problemas de teoría del conocimiento se volvían más complejos al estar entroncados por dos lenguas. Los niños podían aprender a leer en español, sin entender absolutamente nada de lo que leían, porque su lengua materna era otra.

Me hice aficionada a leer a escritores indígenas por el gusto de aprender cómo hacían sus traducciones y narraciones al español, aun cuando no entendiera su lengua. Fui cotejando entre una lengua y otra las palabras, con la intención de hacerlas cercanas. Cualquier hoja, folleto o libro que pudiera adquirir, era un gran tesoro. Poco a poco me fui haciendo de un acervo cultural sin miras a otra meta, que la de aprender otra forma de escritura.

El camino siempre me llevó por diferentes lugares, conocer a personas de otras comunidades, ciudades y lenguas. Todo se dio en la cotidianidad del trabajo, entre campesinos, empleadas, obreros y personal de oficios, es decir, gente de clase trabajadora. Aún sin saberlo, aquellas experiencias me fueron confiriendo una particular reflexión que,

al llegar de adulta a la Universidad, le impregnaron a mis trabajos una indagación singular.

Los años me hicieron notar cómo los discursos entre una lengua y otra eran desfases epistemológicos que enunciaban una dislocación, una ruptura que expresaba mucho más allá de lo que sus enunciantes estaban conscientes. Si bien, en las conversaciones entre indígenas esto no es algo extraordinario, lo es el hecho de que, al expresarse para el *otro*, la forma originaria se pierde para dar paso a las fórmulas conocidas por los oyentes.

En las conversaciones privadas, en la intimidad de la comunidad, las personas se expresaban libremente, sin los prejuicios propios del español, lo cual quedaba trastocado al expresarse en la segunda lengua: aquello me parecía un fraude, aun sin comprender qué lo había ocasionado. Así, comencé a poner más atención sobre aquello que no se decía, que era un secreto tan evidente que la obviedad era lo que lo opacaba.

Con el tiempo, las reflexiones hicieron nacer más preguntas, cuestionando e investigando sobre otras culturas, lo que me llevó a comprender un fenómeno recurrente en las sociedades indígenas, incluso cuando cada una tiene sus propios senderos. He aquí, algunas de esas reflexiones formalizadas por el estudio de diferentes culturas.

Si bien este trabajo tiene como reflexión a las culturas náhuatl, maya, quechua y mapuche, nació del análisis entre el mixe y el español. Así que detrás del estudio sistemático, se encuentra la búsqueda por la comprensión de un interés personal.

La poesía no sirve para nada
me dicen
[…]
La poesía es el hondo susurro
de los asesinados
el rumor de hojas en el otoño
la tristeza por el muchacho
que conserva la lengua
pero ha perdido el alma

Elicura Chihuailaf
(Mapuche)

Sin alguna barrera
Los fragmentos lacerados serán el artilugio,
Para conquistar el camino que me aguarda.

Rosario Patricio Martínez
(Ayuuk)

Un camino puede tener sentido pero no significado.

Salvador Gallardo Cabrera

A MODO DE INTRODUCCIÓN

Estudiar el discurso como un proceso largo, es ver la continuidad de éste en una sociedad: "la palabra *discurso* proviene del verbo en latín *dis* (separar) *curro* (correr). Discurro significa 'correr de un lado a otro', 'dispersarse'. Otro sentido de discurro es 'decir'".[1] La discursividad indígena, efectivamente, es un correr dividido, que a la vez es uno. Dividido por las lenguas de sus enunciantes, hecho uno por los mismos. El discurso es el *discurrir del sentido*, proceso discursivo, la *discursividad*.

El *sentido* puede entenderse desde diferentes ángulos, incluyendo la intencionalidad del autor, emisor o intérprete. Por ello, es necesario aclarar que el sentido discursivo de este trabajo se inclina por el que involucra la *configuración de una realidad* (forma de entendimiento) en la que el individuo se mueve, no sobre la verdad de ésta, sino el paradigma que le permite ver un fenómeno y actuar a partir de la interpretación que su sociedad ha creado.

La genealogía obliga a romper con la idea de un sentido unívoco, pues muestra cómo cambia a lo largo de la historia y que detrás de un vocablo o un hecho "existe algo muy distinto".[2] El estudio del discurso es la búsqueda genealógica, una historia del discurso, ya que todo conocimiento es discursivo.

El discurso indígena se caracteriza por dos procesos internos: la lengua propia y la lengua en español. Si bien, en ocasiones hay presencia de tres lenguas, dos de ellas provienen de un mismo código epistemológico (dos lenguas indígenas y una extranjera o inglés, español y una lengua indígena). Así, cada lenguaje discursivo indígena está constituido por dos sistemas. La persona es quien encarna los sistemas, produciendo una dislocación entre ambos.

A su vez, el análisis del discurso indígena se divide en tres vías, la primera es la que proviene de la lengua propia (oralidad), la segunda es el discurso *para* el *otro,* cuyo contenido está en estrecha relación con el discurso hecho *por* los no-indígenas e indigenistas (aquel que se ha realizado suponiendo la voz india) y, el tercero, propiamente, la *discur-*

[1] Angélica Tornero, "Introducción" a Angélica Tornero (coord.), *Discursare*, p. 9.
[2] Michael Foucault, *Microfísica del poder*, p. 18.

sividad, el discurso expresado en español cuya enunciación es particular a los indígenas.

Es necesario recalcar que la construcción discursiva que se ha hecho *sobre* los indígenas no debe confundirse con el discurso indígena o indio. El discurso *sobre* el indio, y en cierto punto, el del pensamiento indigenista, es importante para entender el discurso por repetición que el indígena ha enunciado *para* los otros, pero éste es parte de las interpretaciones hechas por los europeos y latinoamericanos, lo que no niega su influencia, pero se trata de un aspecto que está ligado con los sujetos que la producen.

El *discurrir* indígena está guiado por la grafía de la Palabra Sagrada, Palabra Antigua o la Palabra Grande, después por la lengua del español, pues tal como lo expresó el escritor náhuatl Natalio Hernández: "*noihqui toaxca caxtilan tlahtoli* (el español también es nuestro)".[3] La *discursividad indígena* mantiene una continuidad, se transforma y crea, en su seno se manifiesta la dislocación regularizada entre el discurso de la lengua propia y el producido *por* y *para* el *otro*. Justo por estas características es que se puede rastrear la transformación del pensar en los pueblos originarios desde tiempos antiguos.

El discurso indígena, aunque es una categoría contemporánea, tiene su antecedente en el virreinato, por la génesis de la categoría del "indio" y el nuevo orden que se establecía. No obstante, que la lengua española nos remite, por su enunciación a un punto concreto de la historia, el *sentido* de un discurso indígena, que está en relación con las personas que se autodenominan como "originarios", refiere a tiempos más antiguos, antes de la llegada de los europeos. Por lo tanto, lo "indio/indígena" queda subsumido a un sentido más amplio, en donde es parte de la continuidad de un discurso.

La forma de registro del discurso también es sumamente anterior a la escritura latina: "antes de que en el área mesoamericana existiera alguna forma de registro en soporte material, los hombres crearon y conservaron de la manera descrita un número que presumimos importante de discursos historiográficos".[4] El registro de los sentidos en los pueblos, no sólo de Mesoamérica, se produjo en la oralidad como en formas materiales (códices, pinturas, grabados, cerámica o quipus), con sus diferen-

[3] Palabras pronunciadas en la clausura del 11° Congreso de las Academias de Lengua Española que se efectuó en la ciudad de Puebla, en octubre de 1998.

[4] José Rubén Romero Galván, "Introducción" a José Rubén Romero Galván, *Historiografía Novohispana de Tradición Indígena*, p. 13.

tes vertientes. El discurso indígena, de registro material u oral es lo que nos permite comprender la interpretación de un mundo anterior a los europeos y la continuidad después de la denominación "indio".

En este último aspecto las *historias* muestran los cruces de sentidos, los juegos entre una lengua y otra. La historia es también el regreso a la memoria, una escritura y reescritura. Reconstruir el registro de la memoria es declarar la intencionalidad de un proceso propio, aspecto que pone a la persona como creadora —y cautiva de su proceso. La persona es formación narrativa, pero dicha narración está compuesta de una serie de discursos que le posibilitan el actuar.

Por lo que "de existir algún sistema de registro [prehispánico], el proceso de historiar entra en una dinámica que se antoja mucho más compleja. Es este el momento del surgimiento del texto de contenido histórico, de la historia escrita. El paso es cualitativamente significativo".[5] La historia y la forma en cómo se ha ido guardando es lo que nos acerca a los *sentidos indígenas*: "podemos estar ahora en situación de aceptar como punto de partida del quehacer historiográfico a aquellos discursos guardados en la memoria y transmitidos de viva voz, a través de los cuales tantas comunidades: antes de inventarse otra forma de registro, conservaron el recuerdo de aquellos acontecimientos que tenían por trascendentes y por ello significativos en la constitución de su ser".[6]

El discurso indígena actual tiene sus orígenes en la era prehispánica, mostrando el proceso complejo a lo largo de la historia, la lengua del español es sólo un eslabón en la larga sucesión de hechos que lo han ido modificando, aunque es con el español que hay un punto de inflexión para el cambio radical de los sentidos. Las relaciones de poder y la lucha que han sostenido los pueblos indígenas son aspectos fundamentales para comprender la constante reconformación, tal como indica Luisa Eguiluz Baeza, para el caso mapuche: *un discurso no interrumpido*.[7]

Dado que ante un hecho se abren múltiples interpretaciones, el que una se haya superpuesto a la otra, en este caso la europea a la indígena, no significa que se haya eliminado la segunda, simplemente, fue ignorada. Esto tampoco significa que el discurso indio haya estado al pendiente del discurso no-indígena: está permeado, pero no conquistado. La *colonización del lenguaje y el discurso*, es un *discurso del y para el otro*, pero

[5] J. R. Romero Galván, *Op. cit.*, p. 10.
[6] *Ibid.*, p. 13.
[7] Cf. Luisa Eguiluz Baeza, "Poesía mapuche: un discurso no interrumpido", pp. 11-21.

no es tal, sino que responde a una estrategia discursiva y a la representación de una ruptura epistemológica. Los indígenas al ser actores de sus propios procesos le dan características únicas a su discursividad.

La persona es espacio narrativo, constructor de los sentidos en el que moldea y se moldea, dado que "el poder es siempre relacional, no sustancial",[8] se trata de presentar un *sentido* condicionado por el proceso histórico y sus paradigmas, en el que las relaciones de poder están intrínsecas como "una programación que va más allá de las regulaciones biopolíticas o de las tentativas de intromisión en la esfera privada y alcanza los modos de subjetivación. […] Los poderes de control son dispositivos autoconstructivos de mantenimiento, unos poderes de campo ampliado que se convierten en la sustancia de supervivencia para la gente y que, como se verá, modulan los límites de lo humano".[9]

Ahora bien, el discurso y el texto "se volvieron, en algún momento, intercambiables; sus límites difusos y su uso poco claro".[10] Las fronteras difusas muestran que: "el texto es 'complejo del lenguaje que se expresa en un acto comunicativo".[11] Es cierto que en el caso de los textos se tiende a estudiarlos a partir del narrador, pero "*texto* será para nosotros un resultado del proceso discursivo de interpretar, sentido construido ya. Implica poner la mirada en el cierre, no en el transcurrir",[12] es decir, el texto nos permite analizar *una estación* en el proceso discursivo, dentro de "la lingüística del discurso donde el acontecimiento y el sentido se articulan".[13]

El discurso depende de la lengua que le da vida. Lícitamente, el discurso se escinde cuando la explicación de un hecho involucra lenguajes dispares, cuando los sentidos de uno y otro no empatan. La expresión en el segundo idioma está sujeta a las prácticas sociales y oficialidades del español; supera el problema de la traducción y la interpretación de sistemas culturales, puesto que al estar sujeta a un sistema socio-político, el "decir" queda limitado a la forma expresiva construida para tales fines.

[8] Salvador Gallardo Cabrera, *La mudanza de los poderes*, p. 11.
[9] *Ibid*., p. 12.
[10] A. Tornero, *Op. cit*., p. 10.
[11] Ma. Elena Barroso Villar, "Algunas perspectivas sobre el discurso literario y cuestiones conexas", en A. Tornero, *Op. cit*., p. 23.
[12] *Ibid*., p. 27.
[13] Angélica Tornero, "Discurso, texto y literatura en la hermenéutica de Paul Ricoeur" en A. Tornero, *Op. cit*., p. 106.

Existe una brecha entre una lengua y otra, un problema de intraducibilidad que se repite en otros idiomas, pero si se considera el contexto en que se presenta la traducción, como el discurso, entonces la traducción lingüística queda superada por las situaciones que generaron la equivalencia de sentidos. El caso del quechua Titu Cusi Yupanqui en la época virreinal es una constante: "de la lectura de la *Instrucción* corroboramos la aseveración de Venuti que traducir nunca puede ser simplemente una comunicación entre iguales porque es fundamentalmente etnocéntrica, y que ejerce un enorme poder en la construcción de la representación de la cultura extranjera".[14]

Cuando se entiende que la relación asimétrica se inclinó hacia la visibilidad de una interpretación y las otras formas no se conocieron, entonces se muestra el secuestro de una voz para hacerla decir lo que se quería escuchar. Las poblaciones que han quedado silenciadas por otras están supeditadas a los sentidos producidos para ellas, la diferencia con otras naciones es la forma en cómo se ha ido subsanando la brecha, negociando constantemente, cosa que no se ha dado con los indígenas.

Entre las muchas preocupaciones que conlleva la intraducibilidad de sistemas, la que mayor resalta es el socio-político, pues al dar cuenta de un fenómeno social éste puede quedar irresuelto por las diferentes interpretaciones que no logran empatar. Al estar enfrentados a una sociedad/ cultura/ Gobierno/ Estado cuya pretensión es la dominación de los territorios y las personas, el desfase social implica la fractura de las soluciones. La respuesta no se encuentra en el mismo nivel epistemológico; la solución política es una pantomima que se sostiene por el soliloquio gubernamental.

Los textos indígenas en español manifiestan un problema discursivo al expresar desajustes en las representaciones que dan cuenta de los fenómenos sociales. Así, cuando el estudio de los textos indígenas se hace a partir de las situaciones que los escritores experimentan —como sujetos que son parte de la colectividad—, nos pueden dejar ver conflictos mayores. La escritura como defensa de la cultura o transcripción de la oralidad, queda superada al ser una práctica social que revela las dislocaciones normalizadas.

A través del proceso discursivo indígena se puede comprender el condicionamiento para actuar, la manera en cómo nos modulamos a

[14] Marguerite Cattan, "Las palabras que no se tradujeron en la *Instrucción* de Titu Cusi Yupanqui", p. 190.

partir del lenguaje, las construcciones de sentidos a partir de dos sistemas disímiles y cómo ópera el conocimiento entroncado por estos lenguajes. Por ende, el presente texto podrá ser una aproximación a una historia discursiva indígena expresada en español. Para entender por qué la discursividad indígena se expresa tal y como lo hace en la actualidad hay que revisar la historia y establecer una continuidad, semejante a una historia de las ideas, como se ha venido trabajando en Nuestra América.[15] Este acto nos permite comprender el proceso discursivo, los sentidos que van cobrando fuerza hasta volverse una forma de entender el mundo.

El discurso contemporáneo demuestra que éste responde a los siglos precedentes, escritores indígenas, como actores sociales y sociedad en general expresan el resultado del proceso. Una historia discursiva está en relación con los discursos indígenas propios, los indígenas de otros grupos, a los africanos y afrodescendientes, a América Latina, Europa y el resto del mundo. En esta interdiscursividad hay que hacer hincapié en las condiciones para que ciertas formas de pensar se prolonguen, para que nos adueñemos de cierto sentido más que de otro; a no perder de vista que el lugar desde dónde se piensa tiene profundas implicaciones y que ese modo de pensar nos condiciona para actuar; a comprender qué orden discursivo persiste debido a la influencia de los *otros* y qué implicaciones tiene en la vida.

> La construcción de saberes es un proceso histórico y, por lo tanto, atravesado por las contradicciones, los conflictos, las violencias, las esperanzas, los sueños de aquellos que los crearon. Son las respuestas que los hombres se han dado ante las incertidumbres del cosmos y de la vida. Se mezclan con las condiciones históricas en las que nacen, y, por tanto, cumplen determinado rol social. [...] La construcción de los saberes está inmersa en relaciones de poder y de dominación que les impiden ser neutrales.[16]

Para llevar a fin el análisis de la discursividad indígena se exponen tres elementos: los desajustes, las modulaciones y dislocaciones.

[15] Si bien la filosofía latinoamericana ha retomado el concepto de "Nuestra América", a partir del ensayo de José Martí, aquí lo rescato en el sentido de un "filosofar nuestroamericano", propuesta de Horacio Cerutti Guldberg, con las implicaciones de un filosofar desde Nuestra América, en una visión integradora de las diferentes posturas, planteamientos y habitantes de este continente.

[16] Pablo Dávalos, "Movimientos Indígenas en América Latina: el derecho a la palabra", p. 29.

La temporalidad abarca del siglo XVI al XXI. El campo de estudio se limita a los discursos náhuatl y maya (México), quechua (Perú) y mapuche (Chile). En la primera sección se expone el cambio comenzado por la transformación de la estructura lingüística, de la partícula básica de la palabra. Dado que la "palabra" tiene un sentido diferente en las culturas indígenas, se muestra cómo es entendida; se revisa, además, la conformación del "otro/español /europeo" por los indígenas. Así, se explica la conformación de los *desajustes* de la discursividad indígena, sus características, la reconstrucción y continuidad de los sentidos.

En el segundo apartado se analiza el discurso indígena en español, cómo fue caminando del virreinato al siglo XX, en la llamada "literatura indígena" por lo que la exposición gira en torno a cómo las personas y la escritura están siendo *moduladas* por el contexto histórico, partiendo de la forma relacional del poder, en donde lo estamos modificando y mutando constantemente.

Finalmente, en la última sección, se presentan los escritos de los autores indígenas contemporáneos, finales del siglo XX a lo que va del siglo XXI, en los que se pueden establecer una continuidad discursiva y la transformación que da cuenta de representaciones singulares. En esta misma sección se teoriza sobre algunas interpretaciones de la literatura indígena que nos ofrecen una mirada a los conflictos cotidianos y sociales que atraviesan las personas y pueblos, y que a su vez son representados en la escritura. En fin, se trata de mostrar que la discursividad escrita es síntoma de las *dislocaciones* normalizadas que operan en los diferentes ámbitos de la existencia.

PRIMERA PARTE:
Desajustes

I
CONFORMACIÓN DE LOS DESAJUSTES DISCURSIVOS

Los desajustes discursivos se gestan a través del proceso colonial que interviene en las estructuras lingüísticas, culturales y del conocimiento. La palabra, la lengua y el discurso son algunos elementos que presentan los síntomas del cambio. El desajuste epistemológico se produce cuando el segundo discurso expresado en español no responde al contenido de los conocimientos propios, sino que se repite para dirigirse al *otro*, por lo que el discurso queda suspendido en un vacío de sentido.

El proceso colonial es la causa de la disparidad entre dos sistemas lingüísticos, culturales y epistemológicos disímiles, pero está creado por las condiciones socio-políticas que lo hicieron posible, entonces, la equivalencia queda sujeta a las leyes sociales más que a la semejanza epistemológica para el intercambio de sentidos. El *sentido* es lo que se juega en estas relaciones. El discurso genera y reproduce los sentidos. El fenómeno que se vive está produciendo los sentidos, un lugar para estudiarlos es la escritura, sólo que la persona que está ejerciendo la actividad, también está siendo moldeada por las circunstancias que lo impele a hacer el registro.

El desajuste discursivo se experimenta en el desencajamiento de los mundos. La fragmentación se extiende a las diferentes culturas, si se entiende que las estructuras epistemológicas que sostenían a los mundos indígenas se quebraron. La complejidad de la vida indígena se acrecentó con la configuración hispana, el desfase vino con una lengua, cuyo cometido fue imponerse sobre cualquier otra concepción. El renombramiento por la lengua española supuso una fragmentación y desfase. La fijación lingüística es la representación de la transformación del discurso. Territorios, personas y acciones estaban sometidos a una expresión diferente en la lengua española, sin dar cuenta de las concepciones propias.

Los desfases

Existían diferentes concepciones territoriales, convivían todas ellas en ocasiones dentro de un mismo territorio físico: *Cen Anáhuac*, *Ma'ya'ab,*

Tawantinsuyu, *Wallmapu*, *Abya Yala,* cada lengua contenía un mundo concebido. La lengua de los españoles daría nombre al continente de "América" pasando por encima de las otras configuraciones —y para el caso de los lugares, castellanizando algunos más—, por lo que la homogeneización cobra vida a través de su lenguaje, pero las diferentes concepciones se mantuvieron, a excepción en donde las poblaciones se aniquilaron o desapareció el idioma propio.

La reconfiguración territorial no sólo está atravesada por la concepción de "América", sino por la reterritorialización de los virreinatos, además, estos no estuvieron exentos de los desplazamientos de fronteras. Nueva Extremadura pasó a ser el Reino de Chile y después conformar la Capitanía General de Chile dependencia del Virreinato de Perú. A su vez, el Virreinato se fracturó en el Virreinato de Nueva Granada y en el Virreinato del Río de la Plata, que incluía al Corregimiento de Cuyo de Chile. Y las capitanías también sufrieron otro tanto, como fue en el caso de Yucatán, que ora dependía de la Ciudad de México, ora de Guatemala. Así, el sistema epistemológico que hizo nacer a *América,* con sus formas territoriales, se adheriría a las concepciones más antiguas, a su vez, que éstas se modificaron al articularse en pueblos, reducciones, rancherías, haciendas, encomiendas, mitas.

A los habitantes de los territorios, también se les renombró. La noción "indio" se configura con una carga de pre-juicio (ser asiático),[1] imaginario (salvaje) y el establecimiento de un ser comprendido para comunicarse y conocerse. De este modo, la designación a las personas como "indios", va adquiriendo una carga teórica específica. El calificativo termina por convertirse en un sustantivo. Los arquetipos se fueron asumiendo como parte de las formas comunicativas habituales y una referencia precisa en los textos, de tal suerte que el sentido se fue afirmando con los años.[2]

La dicotomía del buen salvaje y el caníbal se empieza a esbozar en la narrativa colombina. Los próximos viajeros, más o menos, seguirán las líneas marcadas, si bien dan cuenta del establecimiento de una clasificación involuntaria, pues su intención era ofrecer una relación de hechos, sus descripciones fueron configurando la comprensión de la tierra nueva, y todo lo que habitaba en ella, en una especie de taxonomía narra-

[1] Noción desarrollada por Enrique Dussel en su libro *1492: El encubrimiento del Otro.*

[2] Cf. Ana Matías Rendón, "Un acercamiento al problema de la construcción de la alteridad india a través de las narraciones en los inicios de la conformación de América" en *Tierra Baldía*, no. 54, pp. 18-25.

tiva. Cada uno detalla según su interés, lo fantástico, el imaginario, lo real se confunde por las maravillas y la extrañeza *nunca antes vistas*, pero dentro de sus narraciones se conforma una normativa.

A lo largo de estas taxonomías narrativas, entre la realidad y el imaginario, el sentido del "indio" se está configurando; de norte a sur, de este a oeste, la homogeneización del indio, como un ser de color cobrizo, desnudo, sin razón, manso, salvaje, o en ocasiones bárbaro, monstruo, es un ser con posibilidades de ser mandado: "El texto que se empezó a dibujar en el Diario de Bordo de Colón, y que se continuó produciendo a lo largo del período colonial, ya trae las marcas fundamentales de lo que sería, en siglos venideros, el discurso sobre América Latina".[3] Antes que el discurso de América, el discurso sobre el indio, pues lo indígena es lo que da identidad a América, la partícula más pequeña y, a su vez, su esencia.

Es por lo que, el "indio" dejó de pertenecerle a las Indias, este vocablo se llenó de un nuevo sentido que justificará, en cierto modo, el proceder en su contra. Susan Bassnett al seguir el estudio de Edward Said sobre la noción de «orientalismo» y el efecto del vocabulario nuevo, cita: "Oriente era una palabra que más tarde acabó acumulando una amplia gama de significados, asociaciones y connotaciones, y éstas no se referían necesariamente al Oriente real, sino al campo que acompañaba la palabra".[4] Una analogía semejante se puede seguir con el concepto de "indio", se trata de una invención narrativa que tendrá una amplia gama de significados, asociaciones y efectos reales en las personas.

Los arquetipos, narrativa y cotidianamente, estaban en funcionamiento, aunque, como Susana Bautista Cruz (investigadora mazahua) señala:

> Es pertinente mencionar que la palabra *indio* no apareció en los diccionarios europeos de 1492 a 1581, el significado de esta palabra se ligaba a una transferencia onomástica, ya que Cristóbal Colón designó indios a los pobladores que encontró en las primeras estribaciones del continente. A partir de 1600, cuando se recoge formalmente en diccionarios, la palabra comenzó a formar parte de una constelación de términos que forjaron la opinión europea sobre estos pueblos: *bárbaro*, *cruel*, *grosero*, *inhumano*, *aborigen*, *antropófago*, *natural* y *salvaje*. La culminación del sentido indio como antropófago y salvaje

[3] Eduardo F. Coutinho, "Multiculturalismo, mestizaje y el nuevo comparatismo latinoamericano", p. 43.
[4] Susan Bassnett, "¿Qué significa literatura comparada hoy?", p. 96.

> fue incluida también en los diccionarios franceses: *Dictionnaire Universel, Géographique et Historique* (1708) de *Thomas Corneille, Dictionnarie Universel* (1708) de Antoine Furetière y el *Le Grand Dictionnaire Géographique et Critique* (1726) de Bruzen de la Marinière.[5]

El problema en América es la acumulación de significados en los primeros desajustes discursivos. Los conceptos son categorías del pensamiento, estructuras para pensar. El "indio" se volvió una categoría pensable, así cada vez que en un texto se hacía referencia al *indio*, se daba a entender un sentido específico. Pero tal concepto no responde a la configuración de la persona náhuatl, zapoteca, quechua, mapuche, maya, mixe, lenca…, éste tendrá su propia concepción: *macehual*, *maaya, reche*, *runa*[6] no serán lo mismo que lo expresado en español: las representaciones difieren. Al concepto "indio", igualmente, las mismas personas designadas como tales, le irán dando otra connotación.

Del mismo modo en que el desfase entre las concepciones territoriales y de las personas funda los desajustes discursivos, los fenómenos también entran en esta dinámica. Las personas que se enfrentaban en las batallas o convivían en el Estado colonial, que escribían las hazañas históricas y reconstruían los sentidos, estaban transformando sus hábitos, cultura y formas de pensar. La conformación abigarrada de América no empuja al encuentro de la expresión de individuos en sociedades tan dispares.

Las muchas situaciones cotidianas entre los españoles e indios muestran la incomprensión: "en este sentido no resulta extraña la actitud de asombro con que los españoles ven a la sociedad mapuche en el siglo XVI; les resultará incomprensible que no habiendo subordinación y centralización del poder, se manifestaran evidentes rasgos de homogeneidad lingüística y cultural en un enorme espacio territorial".[7] La vida en las guerras conllevó una perturbación que tuvo que ser ajustada, pero con el asentamiento del Virreinato, y los años transcurridos, la incomprensión se siguió profundizando.

Los hogares se vieron destruidos, las personas se enfrentaban a las migraciones de sus familiares, a la pérdida del derecho a su tierra, debido a las nuevas formas de distribución del territorio como a las medi-

[5] Susana Bautista Cruz, "De la literatura indigenista a la literatura indígena. Una revisión", p. 229.

[6] Persona nahua (del pueblo), maya, mapuche, quechua (gente).

[7] J. Millalén, "La sociedad mapuche prehispánica: kimün, arqueología y etnohistoria", en José Millalén et al., ¡Escucha Winka!, p. 20.

das para heredarla, a los matrimonios concertados con gente fuera del poblado e incluso a los caprichos individuales. Las nociones cristianas sobre la familia y el matrimonio se irán ajustando a la vida, pero no en el sentido planeado por los peninsulares, las leyes se moverán constantemente para dar sustento a las formaciones cotidianas. La adopción de los valores culturales tuvo diferentes causas, la implementación del nuevo orden es el origen, pero las implicaciones se debieron a las interacciones. Hay que dejar en claro que no será lo mismo la transformación del indio noble que la del pobre, la posición social también le dará una diferencia crucial en su trato.

En el espacio de la vida urbana, el ascenso social será la constante de las personas menos favorecidas. Eventualmente, con la llegada de los africanos, como de otros grupos sociales, ya no cabría indicar sólo dos sistemas culturales confrontados, estrictamente, se debería considerar otras influencias en la vida cotidiana y en la transformación del pensamiento, además de las nuevas identidades gestadas. También hay que considerar que los grupos indígenas separados y no avasallados por la avanzada de los españoles generaron otras dinámicas de vida. Por supuesto, había una jerarquía colonial, como experiencias cotidianas que rompían con las leyes, separaciones tajantes, transgresiones al orden moral y legal, en este caos inaprensible se sucedieron las formas de vida prehispánicas, siendo formas de vida contemporánea.

Ante la confrontación de sistemas existe una mediación manifestada por el dispositivo colonial: "el Estado colonial era, desde su constitución, un aparato de mediación. De mediación no entre intereses en competencia, sino entre cuerpos con privilegios particulares, entre potestades eclesiásticas y civiles, entre culturas e identidades distintas".[8] Mediación desfasada que se sustentaba en lo político-jurídico. Tal parece que dicha unidad legal permitía la existencia de las diferencias y también las leyes para combatir algunos aspectos indeseables, por lo que no se quería aniquilar todas las formas de vida, sino aquellas necesarias, igualmente, son las luchas continuas a lo largo del periodo colonial lo que impide el aniquilamiento, y las leyes las que deberán removerse para evitar los conflictos.

La organización misma de las "repúblicas de indios" respondía a esa lógica. Los indios no eran súbditos sin más, eran miembros de corporaciones con una representación política particular; sus autoridades eran, jurídica y socialmente, un mecanismo de intermediación: "los

[8] Fernando Escalante Gonzalbo, *Ciudadanos imaginarios*, p. 109.

principales entre los vecinos de los pueblos eran pues verdaderos intermediarios; lidiaban con ambos mundos, el indígena y el español; hablaban dos idiomas; vinculaban a dos sociedades, y sobre todo mediaban entre la República y las autoridades españolas en términos políticos, y entre los comuneros del pueblo y los empresarios y rancheros vecinos, en términos económicos".[9] Son las experiencias de los pueblos las que le darán una identidad peculiar a cada uno en su relación con los españoles y en donde cada uno irá produciendo la dualidad nosotros/ustedes.

Las estrategias de sobrevivencia y lucha contra los españoles y su sociedad se pusieron en marcha desde los primeros choques culturales. La lengua española trajo cierta homogeneización, con ello, ocultó para las sociedades europeas y, eventualmente, latinoamericanas, las concepciones indígenas. La presencia española intentó establecer algunas condiciones de vida, sólo que los indígenas dentro del entramado de la estrechez de movimiento urbano, en la lucha por el territorio o la vida en la comunidad, iban forjado su destino. La vida indígena tenía voluntad propia, si bien estuvieron obligados a ciertas formas de sometimiento, decidieron el bando, adoptaron libremente algunos aspectos y también eligieron no hacerlo y pelear, de cualquier modo, siguió caminando. Las diferentes decisiones y el resultado de sus peleas son el carácter nada pasivo de su lugar en las colonias españolas. Estamos lejos de ver un estado idílico de conquista.

La Palabra y el *otro*

El *sentido* se va configurando con el tiempo, existen varios hechos que permiten que se viva uno concreto. El sentido no es perenne, se trata de entenderlo acorde al tiempo. En la misma medida que para el mundo europeo se conforma *América* y el *indio*, en las lenguas indígenas se configura al *otro* y se cambia las estructuras lingüísticas de la Palabra Sagrada.

Las sociedades indígenas eran diferentes, sin embargo, compartieron algunos códigos epistemológicos. La cercanía entre un grupo de Norteamérica con otro del hemisferio Sur se explica por las antiguas territorizaliciones que permitieron mayor cercanía entre diferentes grupos, además de la conformación de una red de interacciones. Pablo Marmán Quemenado, historiador mapuche, también lo entrevé de esta

[9] Brígida von Mentz, *Pueblos de indios, mulatos y mestizos (1770-1870)*, México, CIESAS, 1988, p. 95 *apud* F. Escalante Gonzalbo, *Op. cit.*, pp. 109-110.

manera: "el mundo indígena al contrario de lo que se nos ha enseñado, estuvo interrelacionado desde los primeros tiempos".[10]

La red lingüística es una forma de ver la red cultural por la cual se podían compartir algunos códigos epistemológicos; en el caso de los mapuche "se trataría de grupos antiguos que fueron evolucionando y cambiando. Es probable que también establecieran contacto con otros pueblos del norte. […] Podríamos decir, simplificando, que las culturas fueron aprendiendo unas de otras de norte a sur, a través de muchos siglos".[11]

La difusión por contacto es una de las razones por las cuales se pueden encontrar rasgos similares en una y otra lengua, un aspecto trascendental para articular los puntos clave en que los hilos de la red se cruzan, sobre todo, para entender por qué en la lengua del español, algunas expresiones indígenas coincidirán —independientemente del ámbito de la experiencia compartida en contra de las sociedades extranjeras—, son las vivencias que antecedieron al asentamiento colonial:

> […] se ha señalado que la frecuencia de la raíz n_ para indicar la primera persona, y m_ para la segunda, constituyen una prueba de relaciones remotas, genéticas o históricas […] Así, pues, se encontró que los pronombres independientes de 94 lenguas, pertenecientes a 24 familias, encajan perfectamente en la fórmula 1a. sg. #n_; y los de 51 lenguas, que se agrupan en 29 familias, son de la forma 2a. sg. #m_. Finalmente, 14 de estas lenguas, clasificadas en 8 familias, presentan simultáneamente, ambas formaciones.[12]

Dichas formaciones también son la manifestación para el nosotros incluyente y el nosotros excluyente. Por otra parte, el parentesco entre las lenguas tiene una relación genética que fue dando sus propias ramificaciones, los dialectos del idioma.

En las culturas andinas la lengua fue determinante, antes de los españoles, para difundir los códigos culturales: "Aquí cabe señalar que un elemento fundamental para la construcción del imperio incaico fue su lengua: el quechua: el quechua, mediante la cual se introdujeron los patrones administrativos, los valores y las pautas culturales, los sistemas económicos propios de los incas. El estilo cuzqueño fue el que se difundió por todo el imperio".[13] La lengua quechua, como lengua del

[10] Pablo Marmán Quemenado, "Los mapuche antes de la conquista militar chileno-argentina", en J. Millalén et al., *Op. cit.,* p. 77.
[11] Fernando Zúñiga, *Mapudungun. El habla mapuche*, p. 32.
[12] Liv Kony Vergara Romaní, *Las lenguas indígenas peruanas*, p. 19.
[13] *Ibid.*, p. 28.

Gobierno Inca, no obstante, no es la que tiene mayor influencia sobre el territorio andino, la lengua aymara tendrá un dominio más fuerte, inclusive sobre las concepciones quechuas:

> En esta perspectiva debemos señalar también algo que poco a poco resulta harto evidente entre quienes nos ocupamos de las lenguas peruanas prehispánicas, la comprobación del peso muy significativo que tiene el aimara como lengua, y de la cultura asociada a ella, en la formación del Perú o de la llamada cultura andina. Queremos destacar con esta afirmación que no es el quechua la lengua que marca más profunda y extensamente al Perú, sino que es el aimara el idioma más íntimamente comprometido con el Perú.[14]

En tiempos actuales, en algunos círculos se habla de la cultura quechua-aymara, mostrando la fusión entre ambas lenguas y culturas.

En el caso de Mesoamérica, la lengua náhuatl es la base de la comunicación, en la medida que el pueblo mexica controla una gran parte del altiplano, su cultura y sus formas invaden otras sociedades. Ahora bien, el que ambas culturas y otras en situación similar se impusieran, no minimiza el efecto del español, sino que permite entender la difusión de algunos códigos y la participación paradigmática existente en la época prehispánica. Incluso, sin la imposición de alguna lengua, las relaciones comerciales permitieron que las sociedades hablaran más de dos idiomas.

Las regiones estaban entrelazadas, además del aspecto lingüístico hubo diferentes encuentros: "el contacto y la consiguiente difusión de préstamos es un hecho que ha dificultado y continúa dificultando la correcta afiliación genética de varias lenguas. Son abundantes las referencias históricas acerca de la ocupación por lenguas selváticas de zonas andinas (Solís, 2002: 78)".[15] Igualmente, la implementación del español fue un camino tortuoso: "por su parte, los españoles, forzaron la castellanización —pero en un inicio habrían tratado de imponer las lenguas generales (quechua, aymara y puquina del área andina, mochica de la costa y en el Amazonas habrían sido dos: el maina y el omagua)— con lo cual se inició un segundo desplazamiento lingüístico y se creó una nueva situación de conflicto".[16]

[14] Gustavo Solís Fonseca, "Políticas de Estado e idiomas indígenas en el Perú" en Ariruma Kowii (comp.), *Identidad lingüística de los pueblos indígenas de la región andina*, p. 58.
[15] L. K. Vergara Romaní, *Op. cit.,* p. 169.
[16] *Ibid.,* pp. 176-177.

Una constante en las diferentes culturas indígenas es la Palabra Sagrada interpretada por un grupo de sabios. La Palabra, igualmente, estaba vinculada al conocimiento a través de los signos de la naturaleza y del "buen decir". Al contacto con el español, se integra otro modo de entender la palabra, cuyo soporte trae una mudanza de paradigma.

Para los mayas, la Palabra Sagrada, está relacionada con el canto sagrado del Gran Ceibo: "Ya'ax che' es el nombre maya de la ceiba, que etimológicamente significa 'el árbol verde'. La etimología del nombre subraya que se trata del árbol por excelencia. Es de género masculino, de manera que debe pensarse en él como 'el Ceibo', no 'la Ceiba', de ahí que se le anteponga Yum no Yunan".[17] La palabra *Yum* puede traducirse como *Señor*, haciendo referencia a la grandeza, de ahí que en español se conozca como el "Gran(de)". El tronco del Gran Ceibo es la tierra donde habitan las personas, las raíces se sumergen bajo la tierra y la copa es el cielo. En los mayas como los náhuatl, la Palabra Sagrada sólo podía ser interpretada por los sacerdotes.

En la lengua *mapudungun*, lengua mapuche, la Palabra Sagrada está relacionada con el espíritu de Azul (*Kallfv*). *Mapudungun*, significa: *mapu*: tierra, y *dungu(n)*: lengua, habla, palabra. Sin necesitar mayores explicaciones se percibe la relación entre la tierra y la lengua, y los hombres que son de la tierra; *mapu*: tierra, *che*: gente.

> Entre los mapuches, además del papel fundacional y de las funciones social, estética y lúdica (Golluscio 2005), la palabra adquiere una dimensión muy especial, relacionada, en última instancia, con las características más aborígenes de su religiosidad y con la concepción del bien y del mal cuyos límites, en la cultura mapuche, adquieren contornos particulares. Esa oposición, que se resignifica por momentos con valores complementarios, resulta un componente básico del sistema social mapuche. Decíamos en otro lugar (Golluscio 1989) que la mezcla de lo bueno (*küme*) y lo malo (*weda*), lo limpio (*lif*) y lo sucio (pod) y, muy especialmente, la posibilidad amenazadora de que lo bueno se vuelva malo, o que lo malo no pueda ser reconocido antes que se produzca el daño, rigen la vida individual y las relaciones sociales mapuches. El bien y el mal no son entidades abstractas, o lejanas, o sólo vinculadas al ámbito de lo trascendente, sino que habitan en los otros hombres, en los animales o en las otras cosas, esto es, en el mundo cotidiano con el que se relacionan el hombre y la mujer todos los días (Golluscio 2005).[18]

[17] Jorge Echeverría Lope, nota 2 de "X-La' boon suumij" en Carlos Montemayor y Donald Frischmann, *Los nuevos cantos de la Ceiba,* p. 124.

[18] Lucía Golluscio y Ana Ramos, "El 'hablar bien' mapuche en zona de contacto:

Es necesario aclarar que antes era usado el vocablo *reche*, para hacer referencia a la persona, así lo aclara el historiador mapuche José Millalén Paillal: "Una revisión general de la bibliografía referida a los mapuche da cuenta de que éstos siempre han tenido conceptos de autoidentificación colectiva. Según Boceara (1999), en el periodo prehispánico se usó la categoría de *reche* —originarios— para diferenciarse de otros grupos. Esta misma denominación posteriormente los diferenció de los *wigka* españoles. Luego, se pasó a la autoidentificación de *mapuche*".[19]

La Palabra no sólo representa el habla de las personas, es también el lenguaje de la Naturaleza/Universo, de ahí que sólo algunos puedan interpretarla. Los líderes, principales, gobernadores, sacerdotes, son quienes *tienen* la Palabra y la voz del pueblo; está unión no será disuelta, lo que se transformará será su contenido, es decir, la palabra en minúsculas o la estructura lingüística.

El cambio en las estructuras lingüísticas, necesariamente, arrastra un cambio de sentido, uno de los más profundos será la configuración del *otro*, el hombre europeo, español o blanco. La aparición de las personas con una estructura epistemológica diferente va cobrando preponderancia, cuando éstas toman el control de los territorios. Entonces las formas de configuración se irán alterando en una serie de hechos y experiencias que, a su vez, estarán generando nuevas clasificaciones.

La categorización del *otro* se basa en las atribuciones de sus *acciones*. Natalio Hernández, investigador náhuatl, señala en su libro *In tlatoli, in ohtli (La palabra, el camino)*, que las categorizaciones coloniales hicieron surgir una conciencia colectiva para defender "nuestra verdadera identidad", y la demarcación en el lenguaje para indicar "nosotros" (entiéndase el nombre de origen étnico) y *ellos-otros*,[20] los calificativos se extendieron tanto en lengua indígena como en español, en esta última bajo los conceptos de los extranjeros, los extraños, los venidos de lejos, los blancos, los que engañan, usurpadores, ladrones, mentirosos, entre otros más.

En el *Libro de Chilam Balam de Chumayel* se hace referencia a los *dzules*, descritos por los mayas como los extranjeros comedores de anonas, es decir, los españoles: "El aparente orden del que hablan los textos

valor, función poética e interacción social", p. 2.

[19] José Millalén Paillal, nota 6 de "Taiñ Mapuchegen. Nación y nacionalismo mapuche: construcción y desafío del presente", p. 319.

[20] Cf. Natalio Hernández, *In tlatoli, in ohtli / La palabra, el camino*, pp. 42-45.

se ve interrumpido de manera abrupta por la llegada de los españoles, los *dzules*, extranjeros comedores de anonas, y se inicia otro tiempo histórico, con otros personajes y otra dinámica".[21] La relación de los elementos culturales con respecto a estos hombres se extendió de forma particular: "Y entonces vinieron los dioses Escarabajos, los deshonestos, los que metieron el pecado entre nosotros, los que eran el lodo de la tierra".[22] Con el tiempo, se fue grabando la referencia en la cultura maya, Jorge Miguel Cocom Pech, escritor maya contemporáneo, en su libro *Muk'ult'an in Nool (Los secretos del abuelo)*, relata: "cuando los blancos atacaban a los mayas, los exterminaban sin miramientos. Lo mismo mataban a mujeres y a ancianos que a niños".[23]

En la obra *Chayanta: tragedia de Atau Wallpa*, se caracteriza al *aunqa-sunk'a* o enemigo de barba, por parte de los quechuas, lo que se muestra en diferentes cantares con más o menos las mismas líneas:

Kinsa ñauch'i wajracháyuj	(…) llevan tres cuernos puntiagudos
chay chujchachankupipas	y tienen los cabellos
yúraj jak'uwan t'akasqa,	con blanca harina polvoreados,
chay k'akichankupipas	y en las mandíbulas ostentan
sh'ikacháchaj millma jina	barbas toda roja, semejantes
puka sunk'acháyuj,	a las largas vedijas de lana
chay makichankupipas	y llevan en las manos
q'illaymanta warak'akuj,	hondas de hierro extraordinarias,
chay warak'ánkuj áupinri	cuyo poder oculto
rumita chuqananmanta	en vez de lanzar piedras
nina raurajtan raphapan…	vomita fuego llameante…

(Lara, 1969: 95)[24]

Las definiciones que siguieron a las descripciones se fueron convirtiendo en adjetivos que ayudaron a identificar y clasificar al europeo de forma negativa. Es de hacer notar que entre los *caxcan* (variante náhuatl, del norte de México), al igual que los quechuas, a los españoles se les conocía como "los enemigos de barba".

[21] Laura Elena Sotelo Santos y María del Carmen Valverde, "Historiografía maya de tradición indígena (siglos XVI-XIX)" en J. R. Romero Galván (comp.), *Op. cit.*, p.142.
[22] Anónimo. "Libro de Chilam Balam de Chumayel", en Mercedes de la Garza (comp.), *Literatura Maya*, p. 225. [Trad. del maya al castellano de Antonio Mediz Bolio.]
[23] Jorge Miguel Cocom Pech, *Muk'ult'an in Nool / Secretos del abuelo*, p. 27.
[24] Gaya Makaran, "La realidad nacional boliviana en el espejo de la literatura quechua-aymara", p. 13.

En las lenguas se fue integrando al *otro*, que se mostraba totalmente diferente. Esto por supuesto, no significa que antes de que los españoles implantaran un nuevo orden no existieran adjetivos negativos para los grupos indeseables. El *bárbaro* también estuvo presente en las lenguas indígenas, tal es el caso de los chichimecas, que eran mal apreciados por los mexicas debido a su nomadismo. Conforme el orden colonial se establecía y las batallas por defender la tierra no fueron suficientes, se muestra que la experiencia permitió hacer de la diferencia una nueva categoría.

La homogeneización de los grupos prehispánicos a la noción "indio", también trajo la conformación de lo no-indio, aunque tal connotación no haya existido más que en su forma de sustantivar al otro, que *no son de nosotros*, ni son de otro grupo *como* nosotros. A la par, hay que tener en cuenta, a los sujetos que se quedaron en medio, en Mesoamérica el "ladino" también tendrá una imagen negativa. El concepto utilizado por los peninsulares para referirse a ciertos judíos es sugerente para la configuración del *mestizo*, cuya situación se encontraba en medio de ambos grupos al inicio de la reconfiguración de estas tierras, así como también al mestizaje de la cultura, y al dominio del español por parte de los indios, es decir, que con este vocablo se alude a quienes hablan español y tienen las costumbres propias de la lengua. El caso de Chipas se extiende a otros territorios indígenas:

> A lo largo de la historia de Chiapas, el concepto ha tenido acepciones distintas: por ejemplo, no ha significado lo mismo para los sancristobalenses que para los indígenas. Como lo explica George Collier (1995), para los indígenas de los Altos la palabra "ladino" siempre ha tenido y sigue teniendo una connotación peyorativa en este sentido: es el término que se aplica en general a quienes viven de acuerdo con patrones culturales de la sociedad occidental, y significa "hábil", "mañoso" o "ladrón". [25]

El *cholo* es la forma despectiva, en la zona andina, con la que se nombra a los indios mestizados, extendiéndose en ocasiones al mestizo.

Si se siguen las investigaciones sobre la *n* como raíz de la primera persona, la *m* de la segunda persona, y del yo-nosótrico (inclusivo y exclusivo), entonces podría encontrarse a un tercero que no participa de ambos, en cuyo caso se forma exclusivamente, como *otro*. El nosotros

[25] Olivia Gall, "Guerra interétnica y racismo en la historia de Chiapas. Ladinos e indios, miedos y odios", p. 65.

inclusivo refiere a que todos somos parte de la misma comunidad, el nosotros exclusivo alude a que hay alguien que no es de la misma sociedad, pero se incluye en la partícula nosótrica. No obstante, cuando se pretende insultar a ese *otro (ellos)* al que no se quiere incluir, nace la forma despectiva sin que participe del "nosotros".

La configuración del *otro*, del blanco/europeo, blanco-español/, blanco/criollo, responde a las estructuras lingüísticas y epistemológicas de algunos pueblos originarios. A partir de lo anterior se entiende cómo la categoría del *otro* surge de las relaciones específicas de la confrontación y de las estructuras epistemológicas. La noción de lo que no es propio y relacionado con los *otros* es una manifestación generalizada en los pueblos y que no se aplica a *otro-indígena*.

En el caso de los mapuche es interesante ver el cambio de sentido en la palabra *winka, wingka, wigka* o, antes, escrito como *huinca*. Dicho vocablo era utilizado para referirse a los Inca, quienes intentaron invadir su territorio, por lo que el sentido está relacionado con el extranjero-invasor. A la llegada de los españoles, cambiará de sujeto, a quienes acusaron de ladrones e invasores, así *winkadungun* es la lengua de los ladrones, por ello se les nombró *pu inca* (nuevo inca). Las ideas de invasor y usurpador se irán adaptando a los nuevos sujetos. En lo que corresponde a la estructura lingüística de los mapuche:

> La lengua mapuche también distingue estas tres personas gramaticales (primera, segunda y tercera, definidas del mismo modo que en castellano), pero los pronombres son a la vez menos explícitos que en castellano, porque la lengua no conoce el género gramatical, y más explícitos que en castellano, porque el mapudungun tiene tres números: singular (uno), dual (dos) y plural (varios).
>
> 1ª iñche 'yo' iñchiw 'nosotros/as' iñchiñ 'nosotros/as'
>
> 2ª eymi 'tú' eymu 'ustedes' eymün 'ustedes'
>
> 3ª fey 'él/ella' feyengu 'ellos/as' feyengün 'ellos/as'[26]

En consecuencia, los *otros* se pueden determinar en la lengua del español como los extraños, los blancos, los mentirosos, los que engañan, los invasores, los comedores de anonas, los enemigos de barba, entre más adjetivos. Hay que considerar que el *otro* africano y afrodescendiente tendrá una configuración distinta.[27] El cambio dentro de la es-

[26] F. Zúñiga, *Op. cit.*, pp. 96-97.

[27] Cf. Ana Matías Rendón, "Preámbulos para una mirada a los afrodescendientes entre los indígenas", en *Pensares y Quehaceres*, núm. 3. En este ensayo profundizo dicha

tructura lingüística o la palabra, tendrá una transformación fundamental a partir del comportamiento de los invasores, por lo que la Palabra Sagrada también se modificará, sólo que se hará bajo otros cánones.

II
EL DISCURSO CONTINUO

Una vez que las voces se apropian de nuevas palabras y sentidos, el lenguaje y el acto de narrar se transforman. En esta nueva narración el *otro* (europeo) es un actor importante. La narrativa en español, por supuesto, varía de acuerdo con las sociedades que fueron incluidas en los virreinatos y conforme a la idiosincrasia de estos virreinatos. El dominio del idioma español y la negociación constante con las autoridades que guían el proceso narrativo no está definido por grados ni es simétrico. La narrativa da cuenta de una historia, de los acontecimientos vividos, los sentimientos y pensamientos. Algunos estudios dividen la narración por la forma historiográfica o literaria, pero la prosa como la poesía, sólo son maneras que contienen la narración y responden a las formas del nuevo sistema.

Por otro lado, las narrativas europeas en los cuadernos de viaje, las cartas, relaciones, historias y crónicas son formaciones ideológicas en potencia, es en la repetición de los enunciados por los indígenas que las prácticas discursivas se están conformando. La formación discursiva es aquella que "en una formación ideológica dada, es decir, a partir de una posición dada en una coyuntura dada, determinada por el estado de la lucha de clases, determina lo que puede y debe ser dicho [...]".[28]

El establecimiento del virreinato es el orden político, económico y cultural que determina lo que puede y debe ser dicho, pero esta coyuntura no sería transcendental si sólo fuera un umbral para la expresión políticamente correcta, su importancia radica en que la regulación moldea el pensamiento mismo, aunque pareciera que no hay leyes del pensamiento que lo limiten, la autonormatividad está impedida por razones sociales. Cuando el discurso indígena en español se va conformando, las asimetrías sintácticas cobran fuerza; su expresión es el nom-

categorización, además de la idea del "otro".

[28] M. Pécheux, *Les vérités de La Palice: linguistique, philosophie*, Maspero, París, 1975 *apud* Edmond Cros, "Sociología de la literatura", p. 680.

bramiento de la realidad para comunicarla, por lo tanto, las limitaciones del pensamiento nacen juntamente con las posibilidades.

La narrativa en español

La nueva lengua se impuso a partir del virreinato. La Colonia fue un proceso que intervino, entre otros aspectos, en las formas narrativas que conducían los modos del *decir*. La lengua española traía consigo sus sentidos, pero también construyó nuevos a partir de una otredad a la que estaba definiendo, por su lado, los indios, recreaban sus propias narraciones a partir de su alteridad, por un lado, bajo su tutela y, por otro, en la oralidad de sus comunidades en las que cimentaban la memoria.

En el área mesoamericana: "bastaron las primeras décadas coloniales para que la retórica más culta de idiomas como el náhuatl, el maya, el zapoteco, el mixteco y muchos otros, pasara a ser portadora de significaciones distantes y ajenas a las mentalidades del mundo americano".[29] La narrativa que sufre la mayor fractura es la expresada en el idioma de los hombres de barba. La narrativa indígena se configura por dos lenguas y a través de múltiples experiencias culturales.

La narrativa prehispánica es colectiva, así cualquier individuo dentro de la comunidad puede ser el narrador, mientras que las crónicas españolas son las historias individuales, sin embargo, en el cambio narrativo se debe considerar los aspectos del acto de narrar: "[…]tener en cuenta al mismo tiempo el acto y las circunstancias de su enunciación",[30] puesto que se trata de entender las motivaciones del escritor y del receptor a quien es dirigido y acepta los sentidos creados.

En efecto, en los textos seleccionados por Miguel León Portilla, en la *Visión de los vencidos,* que narran la conquista y lo que sobrevino después, se interpretan los mensajes de las fuerzas naturales como profecías cumplidas: "la respuesta de los relatos indios, que es más una descripción que una explicación, consistiría en decir que todo ocurrió porque los mayas y los aztecas perdieron el dominio de la comunicación".[31] Asimismo, en los libros sagrados mayas se puede leer la idea de un destino inevitable. Los relatos muestran una explicación que manifiesta una situación más compleja, en el que la enunciación está com-

[29] Dora Pellicer, "Oralidad y escritura de la literatura indígena: una aproximación histórica" en Carlos Montemayor (coord.), *Situación actual y perspectivas de la literatura en lenguas indígenas*, p. 15.
[30] Tzvetan Todorov, *La conquista de América*, p. 60.
[31] *Ibid.*, p. 69.

prometida con una oficialidad a la que hay que alinearse, al igual que una cuenta temporal propia de ciclos repetitivos.

El pueblo inca sucumbirá más tarde, su posición estratégica como la mexica, permitirá que las instituciones y el gobierno de los españoles establezcan los centros de control en sus ciudades:

> La lírica indígena después de la conquista, aunque evidentemente tiene sus raíces en la poesía incaica, no es una simple continuación de ésta. La llegada de los españoles supuso para las culturas indígenas un choque brusco que se vio reflejado en sus expresiones artísticas. La poesía, además de incorporar muchos elementos nuevos hispánicos, cambió su función, temática y su tono. Los himnos ceremoniales al Inca y a Wiracucha cedieron lugar a la poesía religiosa inspirada por el clero español, los *wayñus* profanos alegres compuestos con motivo de fiestas se convirtieron en *yaravis* tristes y llenos de dolor".[32]

La narrativa indígena se transformó hacia las formas occidentales: "todos aparecen en los últimos capítulos, después de la caída de México, como si el derrumbamiento del imperio hubiera sido acompañado por la victoria del modo narrativo europeo frente al estilo indígena: el mundo de la posconquista es mestizo, tanto en los hechos como en la forma de hablar de éstos".[33] Pero esta forma que nace será la vía narrativa indígena en español, también ligada con la escritura. Esta narración mestiza que se identifica como "indígena" lleva en su seno la ambigüedad.

Se ha dado por sentado que los "escritos indígenas" son netamente productos indios, pero no son tales, sino la clasificación sobre una narrativa que intenta recuperar voces antiguas o que en algunos casos está respondiendo a un contexto socio-histórico que está categorizando y dando un peso específico al texto. No se trata de una identidad biológica de quien escribe para sustentar si tal producto es o no indígena, pues al nombrar lo "indio" apenas se está configurando una identidad definida por el *otro* (europeo). Más bien se trata de lo que una sociedad ha nombrado y, por ende, lo que otra representa.

Las "narraciones indias" giran en torno a dos acepciones, los alcances que cada una tendrá con respecto a su receptor. Por un lado, las narraciones indígenas mestizas en el sentido biológico, que serán

[32] G. Makaran, "La realidad nacional boliviana en el espejo de la literatura quechua-aymara", p. 12.
[33] T. Todorov, *Op. cit.*, p. 134.

las oficiales para el mundo hispano; y, por otro lado, la transformación de un pensamiento que se ha mezclado, pero que efectivamente, será producido por quienes son clasificados como indígenas, en su mayoría pertenecientes a las élites indias del Virreinato, o de quienes podrán acceder al alfabeto latino y lo utilizarán para grabar los conocimientos antiguos.

Este divisionismo no pretende ser esencialista. Sería muy difícil determinar las fronteras claramente, aunque de forma colectiva sólo es una guía que nos remite a entender las formas generales de los movimientos que se crean a partir de las categorías sociales para identificar a los grupos humanos y, sobre todo, para comprender que no tendrán las mismas implicaciones, para el habla hispana que para las lenguas indígenas, las recreaciones del pasado con un nuevo sentido.

Existe una constante en señalar lo *indígena* como estado acabado, y cuando se refiere a su transformación, se hace hincapié en el contenido, pero pocas veces se hace referencia a su relación con la persona; por ejemplo, en los papeles Paxbolón-Maldonado es considerado indígena "ya que, a pesar de haber sido redactado bajo los cánones europeos y guardando una estructura fundamentalmente occidental, en él se conserva parte de la historia prehispánica, la organización política y la religión nativa de Acalan, así como el desarrollo posterior a la conquista desde la perspectiva indígena, reflejando el conflicto entre la cultura europea y la maya".[34] Con respecto a la obra de Cristóbal del Castillo, *Historia de la venida de los mexicanos* y la *Historia de la conquista*, los comentaristas novohispanos como los posteriores, tenían la preocupación sobre el origen y posición étnica del autor, pues "influían profundamente en su obra".[35] Lo que lleva a considerar la configuración de lo indio/indígena más allá del concepto que es utilizado por los europeos.

El transcriptor, el informante indígena, los límites de la expresión, la adhesión al nuevo orden y las conveniencias personales generan la forma particular a llamarse "india/indígena", en el que el idioma español visualiza el lenguaje antiguo. Los desfases narrativos son la representación de una fractura vivencial. Esta fragmentación se traduce en una narrativa que crea las representaciones españolas en desfase con las indias, y las simulaciones de lo que se representa en papel y lo que está sucediendo.

[34] L. E. Sotelo y M. del C. Valverde, *Op. cit.,* p.152.

[35] Federico Navarrete, "Las Historias de Cristóbal del Castillo", en J.R. Romero Galván, *Op. cit.*, p. 283.

Las crónicas europeas se conducen hacia la oficialidad epistemológica, lugar en el que se deberán mover las personas. La legalidad concedida a sí mismos, instaura su sistema. El indígena al aprender el español no sólo deberá expresar su pensamiento en un nuevo idioma, *aprehende* las viejas y nuevas significaciones europeas. Los nuevos paradigmas que se abren a través de los intercambios serán piezas fundamentales para el quehacer narrativo, con ello, la forma de registro de dicho pensamiento.

La escritura latina es la representación material del cambio discursivo: "la escritura conservó el código de las lenguas orales pero rompió la relación que mantenían con la cultura y el pensamiento, es decir, con la oralidad: *Izcatqui Ycuepa Yn Pater Noster* (El padre nuestro en lengua mexicana), repetían los indios en el primer texto de alfabetización de la Colonia […]".[36] La ruptura no fue totalmente abarcadora. Los indígenas que tuvieron la posibilidad de aprender el alfabeto latino eran de la clase noble —sin descartar la participación de algunos macehuales—, muchos de ellos conservaron parte de la tradición oral en la lengua escrita. La importancia de la lengua española, como la lengua oficial, determina la forma expresiva imperante, si bien, en las comunidades, al igual que en la clandestinidad de las ciudades, se defendía el idioma propio, es de resaltar las implicaciones que tuvo el expresarse en español y el que los indios tuvieran que practicarlo para comunicarse con los *otros*.

Los religiosos evangelizadores elaboraron vocabularios, diccionarios, gramáticas, y aun cuando se puede percibir como positiva la sistematización de las lenguas indígenas, también permitieron que los significados se tergiversaran. Los españoles intentaron usar las lenguas de los antiguos regímenes, el quechua en Perú y el náhuatl en México, para la evangelización y administración de gobierno, para luego hacer la transición a la castellanización, aunque es pertinente mencionar que durante el siglo XVI "la corona española fue cambiante en cuanto a los criterios sobre la predicación en lenguas indígenas, ora pidiendo que sólo se predicara en castellano, ora demandando que tal se hiciese en la lengua propia de la región".[37]

Cuando los eclesiásticos utilizaron el conocimiento de las lenguas indígenas para su labor evangelizadora moldearon igualmente la for-

[36] D. Pellicer, *Op. cit.,* p. 24.
[37] José R. Romero Galván y Rosa Camelo, "Fray Diego Durán", en J.R. Romero Galván, *Op. cit.*, p. 248.

ma comunicativa: "las palabras, las metáforas y otras figuras de estilo recibieron el bautizo de nuevas significaciones y tuvieron que entregar su forma al servicio de *Padres nuestros* y *Salvajes reginas*, *Doctrinas y Confesionarios*".[38] Cada pueblo indígena se vio inserto en esta dinámica con diferencias expresivas.

El orden colonial empuja a sobrevivir bajo nuevos modelos, ser parte del nuevo mundo, a ser un hombre cristiano; no se trata sólo de buscar una mejor posición social, sino de vivir dentro de las reglas. La oralidad y la escritura serán instrumentos de registro indígena, la escritura limitada y la oralidad con mayor autonomía. La narración indígena en español arroja luz para entender cómo el discurso, a partir de la influencia de *otra lengua*, está transformándose. El sistema lingüístico del español trae consigo sus aspectos ideológicos, sólo que al ser asumidos por los indígenas son revertidos. El registro del discurso en español, paralelamente, nos muestra cómo cada pueblo sobrelleva su cambio.

El registro del discurso

La mudanza de sentido en la narrativa es la mudanza discursiva. La significación que se le otorga al contenido depende de la oficialidad o legalidad instaurada, es decir, la reconstrucción del pasado basada en los textos se conduce por la necesidad de darle un sentido a lo que estaba ocurriendo, legitimando y pretendiendo que los eventos tienen una conducción clara, a veces, siguiendo los textos europeos, no obstante, también respondían al propósito de hacer un registro propio de los acontecimientos.

Si bien la llegada de los españoles supuso un cambio en las formas de vida, no puede darse una anulación del pasado, simplemente, estamos ante diferentes estrategias de registro en los pueblos —los códices para el caso de Mesoamérica— y dinámicas —la cerámica, murales, jeroglíficos para otras culturas; los *quipus* para los quechuas. No hay dudas sobre las formas de registro:

> El problema central no consiste tampoco en saber si los cordeles y nudos de los quipus, o las rayas de los bastones reales, o los dibujos de los queros o vasos policromos, o las representaciones pictóricas de las quilcas, constituían sistemas escriturales o si existían otras formas semióticas que podían ser aceptadas como escrituras. Parecería que los incas alcanzaron un grado de desarrollo tal que

[38] D. Pellicer, *Op. cit., p.* 24.

> nos permite hablar de escritura; la negación de su existencia es sólo parte del etnocentrismo que justifica la dominación cultural europea, como lo era también la negación de la naturaleza humana del indio (problema ampliamente debatido entre los sabios españoles del siglo XVI).[39]

Cada mnemotecnia es un registro que puede ser oral o material, como los elementos antes descritos:

> La tradición histórica indígena contenía 'textos' menos escuetos, con descripciones y discursos. Garibay los llama 'sagas' o 'cantares' y propone que eran transmitidos de manera oral, utilizando los códices como soporte mnemotécnico para nombres, fechas y lugares. Tras la conquista, esta tradición oral fue recogida en muchos de los textos históricos en náhuatl del siglo XVI y varias obras de origen claramente indígena, como las de Chimalpahin y Tezozómoc, contienen, en efecto, pasajes descriptivos o discursos que parecen tener este origen.[40]

En el caso de la grabación de signos sobre una base maleable se tiene el uso del *libro* —o *códice*— en los mexicas, mayas, zapotecos o mixtecos, utilizado desde la época preclásica. La larga tradición registrada en códices les permitirá a estas sociedades continuar su quehacer después de la Colonia, además de la sistematización de su lengua, es en la actualidad, la que les da fuerza a los autores contemporáneos. Ello también permite comprender la diversificación que los escritores actuales tienen con respecto a la escritura en lenguas indígenas.

Para el caso quechua hay que hacer hincapié en las pinturas, las cuales pueden ser vistas en Guaman Poma de Ayala como herencia de la cultura a la que pertenece:

> Al mismo tiempo, para Guaman Poma la creación de representaciones visuales es una extensión de su propia tradición cultural (Véase Mendizábal Losack, 1961; López-Baralt, 1980, pp. 210-135). Habla de la importancia que en la administración del Inca se le confería a la vocación del *qillqakamayuq,* que era el individuo que llevaba el registro de la información gráfica y señala que estos secretarios del Inca y del consejo real de éste, eran nobles pertenecientes a su propio linaje yarovilca ({1615} 1980, pp. 193 y 361).[41]

[39] Edmundo Bendezu Aybar (comp.), *Literatura quechua*, p. XV.
[40] F. Navarrete, *Op. cit.,* p. 293.
[41] Rolena Adorno, *Guaman Poma*: *Literatura de resistencia en el Perú Colonial*, p. 110.

Anteriormente, se ha comentado la naturaleza colectiva de la narración, ello no excluye a las figuras importantes en el quehacer del registro en la larga tradición *escrita*; en la cultura náhuatl se distinguen a el *tlamatinime* y el *tlacuilo*. El sabio, *tlamatinime,* es el historiador y sacerdote de su pueblo, depositario de la Palabra Antigua; el *tlacuilo*, el pintor, escritor de la historia y los conocimientos: "de la indudable producción de libros de estos especialistas 'reales' han quedado los que para nosotros son obras de arte. Sus libros los hicieron con el oficio que llamaban *amatlacuilolli*, es decir, 'la pintura de libros', el arte de la escritura con la 'tinta negra y los colores' para el *tecpan* o palacio, sede del poder estatal, y para el *teopan* o templo, sede del poder religioso".[42] Al *escribir pintando* se adhiere la escritura latina, "esta nueva forma de registro, de la que se conservan ejemplos importantes no sustituyó la antigua de los códices exclusivamente pictográficos, misma que siguió existiendo".[43]

Los mayas también usaron las nuevas formas sin eliminar las antiguas: "la necesidad de reconocer su origen y conservar sus tradiciones, que está presente desde los tiempos prehispánicos, pervivió entre los mayas coloniales quienes al aprender el sistema de escritura latina transcribieron sus antiguos textos y los emplearon entonces también como un mecanismo activo de resistencia ante el dominio español".[44] En Perú, Guaman Poma revela la resistencia a través de la escritura y la pintura. En cuanto a los mapuches se debe considerar que si bien su proceso fue diferente, gradualmente, sumaron las formas de registro europeo.

El material de las memorias también se transformó, de los muros, cerámicas, quipus, códices, a la manufactura en papel. Así la escritura latina no fue sólo una actividad adherida a las nuevas formas del quehacer del registro, el soporte también resulta crucial para entender las transformaciones de las concepciones prehispánicas. Los textos que se produjeron después de la conquista heredan en buena medida los sentidos del pensamiento prehispánico, en consecuencia, los registros se entrelazan en la nueva escritura: "[…] los códices, la tradición oral y las toponimias. Por la otra, la española, con los relatos de los conquistadores, de los religiosos y de los funcionarios civiles. De estas dos corrientes surgió un estilo distinto de narración histórica, que expresaba sus pensamientos en lengua castellana, pero en los que se percibe el sentimiento indígena".[45]

[42] Carlos Martínez Marín, "El registro de la historia", en J.R. Romero Galván, *Op. cit.*, p. 38.
[43] J.R. Romero G., "Introducción" a J. R. Romero Galván, *Op. cit.*, p. 15.
[44] L.E. Sotelo y M. del Carmen Valverde, *Op. cit.*, p.140.
[45] Rosaura Hernández R., "Diego Muñoz Camargo", en J.R. Romero G., *Op. cit.*, p. 308.

Es menester señalar que el registro del discurso se vincula con la historiografía. Al revisar qué fue lo que se guardó, vemos los sentidos perpetuados y, además, se comprende mejor la dirección con las bifurcaciones que se dieron en la historia escrita en español y los entronques que le permitieron regresar y reconstruir la memoria: "debe entenderse que los discursos allí registrados, al constituir la historia de los gobernantes de cada señorío, contenían los elementos necesarios para justificar el dominio de los señores sobre sus gobernados. Eran, en suma, historias de poder".[46] Indicaban el poder de los españoles, al igual que la justificación de los autores por participar de éste. Otras comunidades más modestas hicieron lo propio para que al poblado le fueran reconocidos sus derechos por la Corona.

Las relaciones en el ejercicio del poder son el punto crucial de los desfases discursivos. Por un lado, se comprende la continuidad discursiva indígena, por otro que, al intentar empatar ambas vías en la escritura, la complejidad del análisis salta a la vista. Uno y otro discurso se conjugan, creando dificultades; tanto la escritura antigua como la latina, requieren de intérpretes para ambas sociedades, mientras que las crónicas indígenas se elaborarán con las estructuras occidentales, un tanto de los sentidos históricos construidos por los españoles se filtran en los sentidos propios: "lo más notable de estos documentos es su capacidad para hacer confluir en un mismo discurso información distinta para servir a diferentes finalidades al mismo tiempo. Valiéndose de la tradición pictográfica indígena y del alfabeto latino traído por los europeos, unieron, felizmente, la antigua tradición con los nuevos elementos".[47] Ni tan felizmente, pues un lenguaje dislocado se hacía evidente.

La historiografía es un asunto importante para comprender el discurso indígena. Los sentidos de los que hoy participamos se han elaborado en lo que se considera la historia y en la forma de su registro:

> Cabe hacer la aclaración de que aunque el hacer historia para los mayas, y en general para el resto de los grupos mesoamericanos, haya implicado fundamentalmente lo mismo que para el hombre occidental: el registro intencionado de suceso, hechos o acontecimientos que se dieron en un momento determinado, mostrando así una actitud crítica y reflexiva hacia el pasado, el resultado de tal práctica en los dos casos fue necesariamente distinto, ya que la concepción del tiempo y del hecho histórico en ambos mundos no es equiparable.[48]

[46] José Rubén Romero Galván, "Introducción" a J.R. Romero G., *Op. cit.*, p. 14.
[47] Miguel Pastrana Flores, "Códices anotados de tradición náhuatl", en J.R. Romero G., *Op. cit.*, p. 84.
[48] L. E. Sotelo y M. del Carmen Valverde, *Op. cit.*, p. 134.

La historiografía es una práctica anterior al orden novohispano. El devenir de los pueblos se muestra, pues, en los primeros registros de las comunidaes. Esta conciencia histórica: "con la llegada de los españoles esta Babel histórica no desapareció, sino que se complicó aún más, pues a los tradicionales públicos indígenas (el local de la comunidad y el general de las demás etnias) se añadió el público español y cristiano, a quien había que persuadir de la legitimidad de la posición histórica de cada pueblo para así obtener el reconocimiento de sus derechos territoriales y políticos".[49] Por supuesto, a nivel discursivo es difícil interpretar la intencionalidad, pero, si bien, se dio una pérdida de sentidos, en parte por la destrucción de documentos prehispánicos, es cierto que existen fuentes que nos permiten el rastreo (por ejemplo, la oralidad), incluso en la forma escrita posterior a la instauración de la Colonia.

Lo que nos dicen los registros indígenas es que diferentes tipos coexistieron al mismo tiempo y que la idea de "mito" para la historia indígena es un arcaísmo: "por lo anterior, resulta necesario tener presentes las narraciones que actualmente se han catalogado bajo categoría de mitos, puesto que además de constituir historias verdaderas, dan cuenta de la misma concepción indígena de la historia y de su manera particular de concebir el desarrollo de sus propios pueblos".[50]

El discurso histórico revela a los indígenas como actores principales: "en efecto, si alguien preguntara cuál es el contenido de la Crónica mexicana, la respuesta idónea vendría a ser: los mexicas hacen la guerra para obtener honores y riquezas".[51] El dominio en el ejercicio del poder, en el caso náhuatl, era ya conocido antes de los españoles, como fue la historiografía hecha por Tlacaélel y que se siguió practicando después de la derrota con los españoles: "También es común el 'retoque' de la historia para no mencionar acontecimientos poco gratos o suavizar otros, como es el caso del Códice Azcatitlan en el cual no se registran las derrotas mexicas prehispánicas, ni se aclara que las primeras conquistas realizadas por ellos fueron bajo el mando de Azcapotzalco. [...] En este renglón cabe mencionar cómo algunas veces los indígenas se representaban a sí mismos tan o más importantes que los españoles, como por ejemplo en el *Lienzo de Tlaxcala* y el *Códice de*

[49] F. Navarrete, *Op. cit.*, p. 294.
[50] Silvia Limón Olvera, "Los códices transcritos del Altiplano Central de México", en J.R. Romero Galván, *Op. cit.,* p. 88.
[51] José Rubén Romero Galván, "Hernando Alvarado Tezozómoc", en J.R. Romero Galván, *Op. cit.*, p. 321.

Tlatelolco".[52] En éstos las figuras de los indígenas son más grandes para destacar su participación.

El discurso indígena se comprende cuando vemos a los indígenas como protagonistas de sus procesos: "los indígenas se muestran como actores fundamentales de su propia historia y ya se ha establecido como frente a los españoles manejan una imagen de igual a igual, lo que implica una conciencia de que son esencialmente iguales, aunque los europeos ocupen el poder".[53] Antes de la llegada de los españoles, como después, los pueblos indígenas han luchado por sus propios intereses, mostrando que su identidad colectiva ha estado definida, no por su lengua, sino por su propia conciencia histórica y del devenir del pueblo: "entre los indios el particularismo histórico era tan viejo como la división étnica: cada pueblo tenía su tradición histórica que narraba su historia y que apuntalaba sus derechos sobre su territorio y su posición política respecto a los demás pueblos".[54] Aquí se encuentra la base de las formaciones bélicas y discursivas de cada pueblo indígena. Así, tenemos Alvarado Tezozómoc defendiendo la historia mexica, y a Ixtlilxóchitl, la acolhua: "Esta reivindicación era muy importante para cualquier autor indígena, pues establecía su derecho a reproducir la tradición de su pueblo y además confirmaba la verdad de su obra".[55] En el Virreinato de Perú también los autores se definen dentro de cada pueblo, así se halla Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua (collagua), Guaman Poma de Ayala (yarovilca-colla), Titu Cusi Yupanqui (inca) y Garcilaso de la Vega, aunque los orígenes inca serán el punto de coincidencia.

Tanto en las crónicas, códices, cantos, poesías, cartas, relatorías, pinturas y demás documentos se exalta al grupo étnico, presentando su propia verdad de los acontecimientos y diferenciándose de otros pueblos: "todas ellas tienen como denominador común el interés por recuperar la memoria del pasado y enaltecer la historia de su pueblo".[56] Esta diferencia en las concepciones del registro de la memoria, obviamente, le dará un matiz particular a cada grupo social. Lo que es de resaltar es que cada historia resulta verídica para cada sociedad, lo que evidencia el plano disímil epistemológico de las confrontaciones,

[52] M. Pastrana Flores, *Op. cit.*, p. 54.
[53] *Ibid.*, p. 84.
[54] F. Navarrete, *Op. cit.*, p. 294
[55] *Ibid.*, p. 295.
[56] S. Limón Olvera, *Op. cit.*, p. 114.

por ello, no sólo están presentes las armas, sino el mundo interpretado que los ha llevado al enfrentamiento.

III
LA DISCURSIVIDAD INDÍGENA

Dos formas confrontadas, múltiples fracciones, una expresión que lucha por su *decir*. La discursividad indígena es una trenza continua que, al choque con la sociedad de los *winka, dzules, coyotl, aunqasunk'a*, debe enfrentar un proceso llamado "colonización". Esta fragmentación se traduce en un desfase y distintas simulaciones.

La narrativa tiene la propiedad de crear discursos oficiales, pero ¿lo que sucede en la realidad es tan diferente a lo narrado? Esta búsqueda de la unión entre la idea y el fenómeno oculta un proceso mucho más complejo sobre lo que se entiende por "conquista". A la pregunta de ¿qué es la conquista?, se tendrá que atender a las diferentes interpretaciones que surgieron por los involucrados a fin de hacerse una idea de los hechos, y quedarse con la cuestión ¿cuáles son las implicaciones epistemológicas y fácticas de lo que se ha llamado "conquista"?

Mostrar a los indios como actores principales de sus procesos es develar que los "vencidos" o "conquistados", son etiquetas que les dan un lugar a las personas, por ello, extender la idea de "conquista" en la lengua española simplificaba las justificaciones. En consecuencia, no basta con entender la interpretación del hecho de la llamada "conquista" sino las implicaciones de la interpretación. Estas implicaciones tienen alcances ontológicos.

De la fragmentación surgieron más caminos. El discurso indígena guardó, en su primera vía, la oralidad, conocimientos, formas de vida e interpretación sobre los hechos vividos, en la grafía de las cerámicas, telares y grabados, intentando seguir los designios de la Palabra Antigua, además de representarla en cierta escritura en papel. Aunque las estructuras internas de las lenguas se transformaron, no hubo exclusividad de la lengua del español, también fue imprescindible los sentidos africanos. La segunda vía fue la escritura en la que traspasó cierta oralidad y consintió el surgimiento de nuevas interpretaciones acorde al sistema político-religioso que lo regía, dentro de éste una in-

cipiente forma de pensamiento indigenista de humanistas y religiosos que los defendían también se mezclaba; una tercera línea, todavía más elemental, buscaba dominar el idioma español, con todos sus elementos culturales.

La discursividad en español

En el Virreinato surge una voz particular, la voz *sobre* el indígena, aquella que se hace para rescatar su conocimiento, moldeado por razones católicas, las cuales esconden las justificaciones de dominación y nace en conjunto con lo que se espera del indio. La construcción del personaje del indio dibujado en la narrativa de los viajeros europeos tiende a ser un concepto identitario que se va definiendo, sin embargo, esta imagen configurada necesita la modulación de su voz, justificar en su palabra lo que se instaura. En gran medida, inicia el peligro del pensamiento indigenista, el pensamiento *sobre* lo indígena: tomar lo escrito *sobre* lo indígena *como lo* indígena: "los planteamientos americanistas de los 'indigenistas' tienen sus antecedentes históricos en los defensores de los indios y partidarios de la 'Leyenda Negra' en los siglos XVI y XVII y en especial, Fray Bartolomé de las Casas, Fray Antonio de Montesinos y el Padre Francisco de Vitoria en su conocida obra".[57]

Hay posturas que condenan a la persona imprevisible, por el supuesto salvajismo, dando a conocerlo como un bárbaro, a la par, personas intentaran revertir los daños, para ello, serán los traductores, transcriptores y escritores de los indígenas, su postura será tal que, lo que redacten, se tomará por indígena. Los textos producidos y valorados como "indios" ayudarán al respecto, fundando un vicio. El discurso creado *sobre* los indígenas será el discurso de los indígenas repetido *para* los *otros*.

El problema de la voz construida es el desfase y la simulación discursiva. Así, el lenguaje lascasiano, podría ser el principio del discurso en español, lo que se espera de los indígenas. Cuando se aprenden las fórmulas de la expresión *para los indígenas*, se va recreando el discurso indígena en español *para los otros*, simulando el diálogo y la traslación de los sentidos propios a los del idioma imperante.

El pensamiento lascasiano se define por el "[…] empleo de las ideas de fray Bartolomé de las Casas y a la manera cómo estas se reflejan en las crónicas y documentos coloniales, quedando por lo tanto sujetas al uso e interpretación que de ella hagan los distintos autores de esa épo-

[57] Javier Ocampo López, *Los orígenes ideológicos de Colombia contemporánea*, p. 33.

ca".[58] Se trata de una mentalidad, un paradigma, la forma de pensar lo indígena. Y para comprender esto último, hay que ver las implicaciones que tiene el texto de Tenamaztle en México y el de Guaman Poma en Perú. El primero "tiene" una carta de su defensa en Valladolid cuando fue exiliado, y en el que interviene Las Casas como su defensor, ni uno ni otro dominan la lengua de su interlocutor. El argumento es lascasiano; el sentido de defensa indígena queda oculto. En el segundo caso, el escritor quechua hace referencia a diferentes textos de su época reproduciendo extractos completos de otros autores. El argumento católico proviene de las resonancias de los textos sobre los indígenas.

El pensamiento lascasiano está presente por influencia de Fray Luis de Granada en Guaman Poma, en el mismo sentido que Fray Marcos García lo es para Titu Cusi Yupanqui. La *Instrucción* (1570) de Titu Cusi fue compuesta con la interpretación al español del sacerdote Marcos García, pero muchas de las palabras no fueron traducidas, mostrando la dimensión de la intervención del pensamiento europeo y sus efectos postergados.[59]

Al reescribirse la historia en español se facilita la creación de la voz indígena oficial, el pensamiento sobre lo indígena influyó en la forma: "los discursos y teatralidad, como parte de la representatividad que un discurso oral debía contener; y la presentación y el manejo de la historia como estrategias retóricas. Por lo tanto, los mismos aspectos considerados 'andinos' pudieron provenir de una mediación occidental".[60] Lo andino, lo náhuatl, lo indígena queda secuestrado por una voz ajena. Así, para el conocimiento europeo y, posteriormente, el latinoamericano, el discurso oral *debía contener* ciertos aspectos *indígenas*.

En la traducción por Marcos García, de la *Instrucción* redactada en quechua, puede notarse ciertas estrategias de manipulación, aunque hubiera habido buenas intenciones para ello, semejante a la traducción del pensamiento náhuatl que hizo Las Casas de Tenamaztle. Esto le da un carácter de legitimidad a la voz indígena, quechua o náhuatl: "un método de traducción que encuentra la necesidad de plasmar la obra al pensamiento occidental hegemónico".[61] Hay un cuidado en la representación de las "cosas de los indios", para evitar el retorno a la idolatría, en el caso quechua, de los huacas o tumis, ocultándolos,

[58] Liliana Regalado de Hurtado, "Denominadores comunes en las críticas y propuestas de 'Buen Gobierno' según las crónicas de los Siglos XVI y XVII", p. 16.
[59] Cf. M. Cattan, *Loc. cit.*
[60] *Ibid.*, pp. 170-171.
[61] *Ibid.*, p. 175.

cambiando su sentido, o intentando emparejar los sentidos católicos con los de la Palabra Antigua, tergiversando los significados originales.

La traducción e interpretación desvirtuó la voz originaria. Los cambios de sentidos son importantes. Cuando Tenamaztle *redacta* su carta se dirige a un interlocutor al que debe hacer entender su pedido de absolución:

> […] yo he sido enviado a estos reynos de Castilla por el Visorey de la Nueva España, don Luis de Velasco, preso y desterrado; sólo, desposeído de mi estado y señorío y de mi mujer e hijos, con suma pobreza, sed y hambre y extrema necesidad, por mar y por tierra, padeciendo muchas injurias y afrentas y persecuciones de muchas personas y con otros muchos y graves trabajos y peligros de mi vida.[62]

Hay varios elementos que deberían cuestionarse; por ejemplo, el "desposeído de mi…" forma posesiva individual, es el padecimiento cristiano contra el principio de asumir la responsabilidad de un líder ante las decisiones que lo han llevado a su situación actual; en su defensa se muestra buen católico, obediente de las decisiones del rey y traicionado; además, "regresar de la batalla", ¿es retirarse para planear una mejor estrategia o huir? El hombre importa en la versión española-cristiana; en el mundo indígena es el pueblo. El cambio narrativo, es el cambio de pensamiento, pero al ser otro el redactor de lo indígena, el cuestionamiento tiene que profundizarse.

En la *Instrucción* se relata la ceremonia ritual del "vacaroc", en la cual no se alude a su valor de ritual, la iniciación inca se traduce como el bautismo o confirmación católica, por ello Fray Marcos:

> […] impregnó un nuevo sentido a esta ceremonia nativa pues, al evitar mencionar que los 'bautizados' desde ese momento eran reconocidos como guerreros y oficiales incas, obviaba el reconocimiento de un inca adulto con poder de liderar y guerrear que pasaba a formar parte de la hegemonía imperial. Así, dicha ceremonia que alude a la presentación de los emblemas de poder inca y que, además, reconoce la soberanía inca, queda sin un equivalente en el que esta tradición pueda interpretarse desde una perspectiva occidental.[63]

[62] Francisco Tenamaztle, "Lo que suplica don Francisco y relación que hace de agravios", 1 de julio de 1551 (Archivo General de Indias, Audiencia de México, legajo 205, fol. 2r.), *apud* Miguel León Portilla, *Francisco Tenamaztle, Primer guerrillero de América*, p. 138.
[63] M. Cattan, *Op. cit.*, p. 185.

Esta forma de traducción actúa en otras esferas de manera cotidiana. Del mismo modo, otras partes del texto fueron alteradas, como la explicación del *usnu* cuando los españoles se *adueñan* de él:

> Resulta poco probable que el discurso original de Titu Cusi rectificase que ellos —los nativos— llamaban a ese objeto *usnu*. Se trata de una glosa de fray Marcos, en la que el traductor ha disfrazado su presencia tras el pronombre nosotros. Logra con ello que la explicación parezca partir del inca: «asiento que nosotros llamamos usnu». Esta es, pues, una interesante táctica del intérprete, ya que al leerse el texto español crea la falsa ilusión de estar en todo momento escuchando la voz de Titu Cusi. […] El *usnu* es explicado en apariencia, pero no en su función ni importancia, pues los usnus eran «unas piedras puestas como estrado» desde donde el inca presenciaba eventos. El hecho de no traducirlo como estrado real, ni indicar que el *usnu* era uno de los símbolos de la dignidad del inca, evade la evocación del mismo con su valor imperial y con ello vulgariza el objeto. Pero, además, transforma su función de un asiento para asistir ceremonias y le confiere un valor militar de 'fortaleza'. De esta forma la imagen del espectador real cambia a un contexto marcial.[64]

La forma explicativa es común en varios de los "textos indígenas", casi siempre vista como una cortesía para el lector, pero ha ido desencadenando en la forma de la escritura que se dirige al *otro*: "El intérprete en su mediación no solo ha domesticado conceptos, sino que ha trastocado el sentido".[65] Explicar algo como si fuera el mismo narrador y no el traductor es el principio indigenista: "el hecho de que el fraile haya tratado de explicar algo al público hispano-hablante, sino de tratar de que la dilucidación aparezca como parte de la narración, de este modo, el traductor logra que su mediación sea imperceptible. Glosar explicaciones tras la primera persona plural es otra estrategia por la cual fray Marcos logra ser invisible en el texto".[66] Sería redundante en el discurso quechua explicar algo que se conoce de común, esa explicación está hecha por un hispanohablante, pero al poner las palabras en boca del quechua le da legitimidad a su construcción, usurpa y adultera la voz quechua.

Los artificios de una explicación que parece ser indígena son las trampas sobre el conocimiento. Cada interpretación que no es indígena tergiversa más el universo real. Lejos de acercar los sentidos, los desvía:

[64] *Ibid*., p. 186.
[65] *Ibid*., p. 187.
[66] *Ibid*., p. 188.

"El alcance de la intervención del agustino lo sitúa como un coautor de la obra y, sin embargo, la crítica actual sigue reconociendo este documento tan solo como una versión nativa".[67] ¿Qué es lo que sobreviene a la idea de que un documento es la carta de Tenamaztle y no de las Casas, o que la *Instrucción* de Titu Cusi Yupanqui traducida al español por Fray Marco García es el contenido quechua pero no la invención de una mano española? ¿Cuáles son las implicaciones de decir que es la voz indígena? ¿Cuáles son las implicaciones sobre los propios indios? El discurso por repetición se vuelve conocimiento por repetición. El conocimiento por repetición es un saber que ya no se pone en duda, no viene comprobado por las evidencias sino por la opinión repetida. Comienza el discurso de lo que *debe* ser el indio. Más allá de si está bien o mal, la reconstrucción del pasado a partir del supuesto texto redactado en español del indígena sobre sí mismo, ya está en funcionamiento.

Pero el discurso *para* el otro, repetido por los indígenas, también permite ir conociendo y dominando el pensamiento del *otro*. Dentro de la misma discursividad nace la expresión propia indígena en español, la cual no está dirigida para los *otros*, es una expresión para sí.

El discurso indígena en español tiene una identidad propia, en las diferentes negociaciones de la escritura se intentan grabar los sentidos de un sistema propio, en el que se nota la influencia de otro sistema epistemológico, pero dicha comprensión no anula a las formas propias, al ocultarlas las transforma en un discurso para el *otro* y en un discurso para *sí*, de este modo, la traducción surge de las circunstancias bélicas y políticas.

Es claro que, aun cuando se habla de discurso indígena, narración indígena o crónica indígena, éstas no tienen las mismas implicaciones para el hispanohablante que para las personas de una lengua indígena; tampoco puede hablarse de que las estructuras occidentales se superpusieron a las indígenas o pretender que la oralidad no está influyendo en la escritura.

La idea de una forma mestiza desaparece, por lo menos, en el discurso indígena. No es que la narración indígena se vuelva mestiza, en todo caso ya era mestiza pues contiene los conocimientos de varias de sus culturas congéneres y las que le precedieron, es que está caminando a través de dos lenguas. En otras palabras, el *discurso indígena* está naciendo y a su vez se está transformando por las personas que lo hacen posible. Por ende, lo que puede entenderse como *discursividad indígena*

[67] *Ibid*., nota 7, p. 191.

tendrá que ver con los sentidos perpetuados en relación con su enunciante náhuatl, maya, quechua o mapuche, que se expresa en español, en el que se entrelazan las concepciones de dos lenguas.

Aunque los textos hayan sido descubiertos tiempo después, aun cuando los lectores fueran pocos, y la mayor parte de las personas no estuvieron en contacto directo con el texto, e incluso lo hayan desconocido, es el efecto de las ideas de la época lo que nos permite comprender el discurso en el cual se movían los individuos. No se trata del texto en sí, sino de lo que representa su contenido, de cómo éste ha ido perdurando, cuál dejó de funcionar o se afirmó o si únicamente se volvió tan abigarrado que la escisión entre un mundo y otro fue sostenido por las palabras. Tanto es así que la continuidad del discurso no puede ser posible sin mostrar la continuidad del sentido. La repetición de palabras sería insuficiente, sin un contenido que remita a una concepción específica, para de ésta mostrar la transformación. El "discurso indígena en español del virreinato" tendrá diferentes sentidos, para la sociedad hispano-americana está en relación con su "pasado" y los pueblos conquistados, mientras que para las sociedades indias, será sólo *una forma* en su continuidad. El discurso escrito sólo es *un* registro de los sentidos producidos en el virreinato, el cual revela la elaboración y reelaboración del discurso.

Estamos ante las construcciones de la realidad —sentidos— de los indígenas, en donde la categorización sobre el *otro (español-americano)*, ya está implícita: "la relación de desigualdad entre los grupos indígenas y la república de españoles se refleja en estos documentos, pues en ellos se refieren las hazañas de sus antepasados, sus antiguas posesiones, sus valiosos méritos para con la corona o los agravios sufridos para mantener su unidad comunitaria y, en el caso de los nobles, su posición como grupo privilegiado dentro de las mismas comunidades".[68] Además, la escritura produce una identidad propia a nivel gramatical: "el uso del gerundio y el empleo de la hipotaxis demuestran que en los textos de los indígenas domina una sintaxis bastante compleja".[69]

La mudanza de sentidos es un proceso que no puede detenerse, los indios mantienen un papel activo en las representaciones que producen, al grado de distinguir diferentes conformaciones textuales:

[68] M. Pastrana Flores, *Op. cit.*, p. 84.

[69] Ulrike Kolbinger, "Escritores indígenas y textos del ámbito jurídico-administrativo en el virreinato del Perú (siglos XVI y XVII)", p. 14.

l. Implantación y consolidación del sistema colonial /resistencias indígenas.

2. "Paz" colonial/ resistencia cultural y movimientos locales de subordinación.

3. Reestructuraciones coloniales del siglo XVIII / movimientos surreccionales.

4. Expansión latifundista/ luchas indígenas contra el despojo.

5. "Modernización dependiente" / movimientos indígenas nuevos.[70]

Los textos se relacionan por dos aspectos: primero, ciñéndose a la gramática en español, a lo permitido por la religión y la política; segundo, respondiendo a su proceso discursivo. Si bien una lectura parcial de las relaciones de poder muestra que los indígenas son los que pierden en el intercambio de sentidos, se puede proponer que la lectura también está viciada por un discurso hegemónico que no desea observar cuánto ha recibido de las personas a las que desdeña.

La incomprensión lingüística se sucedía entre las sociedades de ambos sistemas epistemológicos: "las dificultades de comprensión iban a ser recíprocas como resulta en los primeros documentos escritos en el siglo XVI sobre el avance español en los territorios andinos y en los que aparecen las primeras transliteraciones de palabras quechuas que, como se verá, eran deformaciones de los fonemas autóctonos debido a la rudeza del oído español, a la vigencia de una ortografía no codificada y, en parte también, a la poca familiaridad con la escritura que tenían soldados y oficiales".[71] Dicha incomprensión se verá en otras lenguas, pues el sustento fonético será igual de disfuncional por todo el continente.

El punto es que las sociedades indígenas adaptarán el español a sus formas fonéticas, habrá una especie de indianización del español. Cuando Domingo de Santo Tomás en su *Grammática o arte de la lengua general de los Indios de los Reynos del Perú* (1560) se queja de la deformación del español por los indios, más allá de su prejuicio, nos revela la adhesión del español a las lenguas indias:

> Assí mismo usan de barbarismo, que es tomando términos nuestros, y aprovechándose dellos, corrompiéndolos y usando dellos, no a nuestro modo sino al suyo; y este barbarismo no es vituperable sino laudable, porque lo usan por necessidad y falta de térmi-

[70] Martín Lienhard (comp.), *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas*, pp. XIV-XV.
[71] Julio Macera Dall'Orso, "La transliteración de las "lenguas generales" en el siglo XVI y su proyección actual" en A. Kowii, *Op. cit.*, p. 234.

> nos de las cosas que ellos no tenían y agora tienen, lo qual hazen los latinos muchas vezes, usando términos griegos y hebraicos, y hazemos los españoles cada día, aprovechándonos de términos estrangeros, para significar sus cosas, de que carescíamos, y al presente usamos. Los exemplos se podrían traer fácilmente. Assí los indios usan de nuestros términos para significar nuestras cosas, de que ellos carescían, v.g. antes que nosotros fuéssemos allá no tenían el misterio de la missa, no tenían confessión, no tenían noticia de gracia, ni de las demás cosas de nuestra fe, ni de otras muchas cosas [fol. 74].[72]

El proceso seguirá sucediéndose a lo largo y ancho de los pueblos, las barreras entre el español y la lengua indígena no estarán tan bien limitadas como cabría suponerse, baste los siguientes ejemplos:

> En este marco de interacción entre las lenguas, los grupos de la Sierra han adoptado un conjunto de préstamos lexicales, que se utilizan para designar los nuevos espacios y objetos del mundo blanco: arekuera, escuela; papeir, papel; hospital, el hospital; el poti, pote (Trillos, 1996: 422). Asimismo, se presentan diversos fenómenos de "mestizaje lingüístico", entre aquellos que hemos denominado bilingües no equilibrados, como, por ejemplo: "porke mabiga diheron kiisangina" (porque ustedes dijeron mentiras). Esta situación la encontramos en otras regiones de Colombia, aunque asimismo con un carácter limitado. Entre los wayúu, por ejemplo, keemisa significa camisa; keekmio, kamión; kaarbon, carbón; kareeter, carretera; liiworoka, libro.[73]

Roberto Pineda aclara que "estas situaciones conllevan no sólo a un conflicto entre dos sistemas de comunicación diversos sino a distintas posiciones de los indígenas, los lingüistas y funcionarios con respecto a la relación de estas lenguas con la escritura".[74] Las diferentes posturas indígenas con respecto a las sociedades hispanohablantes, es lo que también les da una identidad particular a los grupos, el proceso lleva a que el discurso mapuche no sea igual al de los náhuatl.

En la escritura indígena las situaciones que atraviesa el autor le otorgan otro tipo de complejidad, la cual responde a la institucionalidad y la perpetuación de sentidos propios de la comunidad a la que pertenece. La obra de Muñoz Camargo, por ejemplo, se centra en dos formas na-

[72] Gladys Merma Molina, *Contacto lingüístico entre el español y el quechua*, p. 32.
[73] Roberto Pineda Camacho, "Trayectoria y desafío de la política de las lenguas indígenas en Colombia" en A. Kowii (comp.), *Op. cit.*, p. 43.
[74] *Ibid.*, p. 47.

rrativas, de acuerdo con Salvador Velasco: el diacrónico, la cronología de la historia que va de la fundación del Anáhuac al tiempo del autor; el sincrónico que se centra en el *relato etnográfico* de ritos, ceremonias, cantos y demás rasgos culturales, sin embargo, resalta la reinterpretación de la gesta militar que reconstruye en favor de Tlaxcala:

> El coloquio de Tlaxcala que da como resultado la conversión y bautismo de los señores principales indígenas, aunque tiene una base histórica, es una reconstrucción que proyecta a Tlaxcala no como una "república conquistada" sino como una "república convertida". Es, en otras palabras, una historia edificante que cambia los términos políticos del contacto inicial entre España y Tlaxcala. […] Muñoz Camargo, al cambiar la fórmula de "conquista" por la de "conversión", construye una figura discursiva que se opone al discurso de Cortés, quien, así, ya no podría invocar derecho de posesión sobre Tlaxcala sobre la base de una derrota militar. De este modo, la república convertida de Tlaxcala se convierte en un socio del conquistador en la toma de México-Tenochtitlan. Por ello, la guerra de conquista empieza, según Muñoz Camargo, inmediatamente después del bautismo de los señores.[75]

El acto de Muñoz Camargo representa justamente el valor de la reelaboración discursiva expresada en español, cuyo fundamento se encuentra en la cultura del autor de origen náhuatl, es esta negociación entre unos y otros sentidos, con todo y la limitación política y religiosa lo que hará nacer una discursividad de carácter fragmentario y continuo.

Un mismo texto puede contener diferentes estrategias discursivas, puede verse que en cada uno hay una orientación para demostrar el cristianismo, mezclando elementos que pueden hacer pensar en una colonización sobre la religión indígena, pero más bien responden a tácticas conscientes. Desde tiempos inmemoriales los indios han compartido Señores, la Gran Palabra, y lugares sagrados sin que ello haya supuesto algún conflicto. La creencia de uno nunca estuvo por encima de otro, dado que la aniquilación religiosa no era un paradigma, aún menos la exclusividad divina. Si nada hay de egoísta y exclusivo en la naturaleza, menos los seres humanos pueden apropiarse de las cosas, las ideas, creencias y los seres. El ámbito religioso también es parte de las estrategias discursivas como lo es la superación de la barbarie, los derechos sobre el territorio (individual o colectivo), la semejanza ontológica al dirigirse a un lector no indígena como su igual (incluyendo

[75] Salvador Velasco, "El 'Coloquio de Tlaxcala' de Diego Muñoz Camargo", p. 323.

autoridades y realezas), el reclamo sobre las injusticias, el exaltamiento de los principios y virtudes indígenas.

Los escritos realizados a partir de las conquistas tienen un efecto transformador. La conquista existe narrativamente, lo que no niega los hechos vividos, existe en un plano que construye la realidad. La "conquista" no es la dominación epistemológica, esto no significa que algunos pueblos hayan sido aniquilados o subyugados, muestra la complejidad de los procesos en choque.

La colonización es un proceso de dominación que se filtra en varias formas, una de ellas, es el lenguaje español, en cuyo caso concede aceptar ciertas disposiciones que no son dadas en la lengua indígena. Lo que puede verse es que distintas culturas, sociedades y pueblos tienen su propia versión, se diferencian los códices, los cantos, y las crónicas de las sociedades, pero responde cada uno a su paradigma de relatar. Las diferentes interpretaciones nos guían a una línea de encuentro en los que se pueden distinguir las coincidencias de aquello llamado "conquista y colonización", y las diferencias de cada pueblo; pero cabe indicar que coincidir no significa "real", sino negociación. En este proceso los indios y los españoles están construyendo sus propios conocimientos.

El cambio diversificó las funciones del relatar, la transformación conserva algunos modos, adhiere otros, el punto se encuentra en que cualquier otro fenómeno social que hubiera sido fundamental para el pueblo, hubiera *virado* el camino: "La poesía empezó a cumplir el papel de resistencia frente a la nueva realidad de discriminación y marginación de lo 'indio', luchó por preservar los valores de los tiempos de paz y mantener la fe de los conquistados".[76] El canto será el antecedente de la poesía escrita, pero de ningún modo desaparece, se transforma para la categoría enunciada en español. La función de la Palabra es justamente hablar por la comunidad, por ende, siempre ha estado presente en las luchas sociales. No puede concebirse una guerra sin la Palabra Sagrada, y ésta no puede concebirse sin el lenguaje de la Naturaleza. El dominio del español por los indígenas es la negociación del discurso: "la *Instrucción* es empleada como un espacio polisémico de negociación de poder dentro de la colonia".[77] Además, lo que sucede para el texto de *Nueva Corónica,* de Guaman Poma, sucede para otros escritores e indígenas que enfrentan la cotidiani-

[76] G. Makaran, "La realidad nacional boliviana en el espejo de la literatura quechua-aymara", p. 12.
[77] M. Cattan, *Op. cit.*, p. 171.

dad de la fragmentación: "Felipe Guaman Poma de Ayala, tradujo su experiencia al lenguaje del 'otro'."[78] Traducir la experiencia propia al lenguaje del otro ha sido el reto de los discursos. La colonización es un rasgo que transforma la discursividad, pero no la conquista.

Los sentidos indígenas en español

El indio/indígena construido por los europeos no tendrá el mismo sentido que se expresará en *maaya*, *nauatl*, *mapudungun* o *runa simi*, no obstante:

> los mismos españoles ayudaron a construir una identidad 'india', al denominar 'indios' a todas las etnias indígenas, sin distinguirlas, y al segregar a la sociedad colonial según la clave de dos 'Repúblicas': una de indios y la otra de españoles. Así aparece una identificación común indígena, como un grupo oprimido y discriminado racial, cultural y económicamente por una minoría blanca.[79]

Esta identificación como el oprimido, si bien es enunciada en español por los indígenas, es un discurso para el otro; su lucha está encarada en ser un "indio", cuyo orgullo proviene de su lengua, en defender su territorio antes que una pugna por lo económico, lo cual está implícito. Por ello, reta continuamente el destino que los españoles quieren imponer.

Esta identidad construida no es homogénea. No hay una identidad "colectiva indígena" por los indígenas, aún en la actualidad dicho concepto trae una relación ambigua. Si bien, existe una autoidentificación en español como "indígenas" esto no significa la homogeneidad, en parte porque la diferencia de cada pueblo o colectivo es un axioma de la autoidentificación y la diferencia, por consecuencia, el respeto a la identidad de otros grupos: "en realidad, nunca ha existido el 'indio', igual que el 'blanco', son nombres generales que no reflejan la heterogeneidad de estos grupos. Se tratará entonces de diferentes etnias denominadas indígenas, a veces incluso opuestas o competidoras, pero siempre articuladas en términos de resistencia frente a la cultura del 'blanco'".[80] Los indígenas no defienden los de-

[78] R. Adorno, *Op. cit.,* p. 10.
[79] G. Makaran, "La nación aymara-el nacionalismo étnico en los andes", en Gaya Makaran (coord.), *Perfil de Bolivia (1940-2009),* p. 227.
[80] G. Makaran, "La realidad nacional boliviana en el espejo de la literatura quechua-aymara", p. 10.

rechos de los españoles, aunque se haya interpretado así cuando algún grupo se alineaba al virreinato, al contrario, defendía sus propios intereses, sólo que cada grupo originario tiene como antagonista al español. Por ende, no hay un bando único "indígena". Cada pueblo tiene su identidad expresada en su lengua que lo diferencia de otros pueblos, incluyendo a la sociedad hispanohablante que es otro pueblo —epistemológicamente hablando, desde la postura india.

Ante cada proceso discursivo indígena que contiene diferentes sistemas que se van engarzando se manifiesta un discurso particular en español, una expresión de sí, la discursividad. Esta forma es la configuración del desfase enunciado por los indígenas. Los sentidos indígenas, entonces, tendrán vida en las relaciones cotidianas, complejizando su presentación y creando nuevas configuraciones. El desfase discursivo produjo un nuevo entendimiento, los sentidos en español son muestra de la transformación del pensar y del conocimiento.

La "cuenta de los días" no es sólo el cambio del calendario, es la facultad espacio-tiempo para concebir el mundo: el Caminar del Sol (y la Luna) está en relación con lo sagrado y el conocimiento. En la cultura quechua se distinguen tres formas para conocer:

> a) *Rikuy*. Es el conocimiento sensible que emana del *Kay Pacha*. Conocimiento de imágenes (percepción), produce certeza; almacenado en la memoria, el tiempo la transforma en duda; a veces cae en el olvido.
>
> b) *Reqsiy*. Es el conocimiento inteligible procedente del *Ukhu Pacha*. Reflexión racional y teórica sobre las cosas que se perciben.
>
> e) *Yachay*. Es el saber útil y práctico, que sólo tiene sentido con las cosas del *Kay Pacha*.
>
> Las escuelas donde enseñaban los amautas eran *yachaywasi*: casas del saber, centros de enseñanza técnica. La filosofía requiere que haya también *reqsiywasi*: centros de reflexión teórica. Posiblemente la transición de las primeras a las segundas estaba ya en marcha, habida cuenta del sentido crítico de que podían hacer gala algunos amautas.[81]

La relación entre conocimiento y lo sagrado se da dentro de la lengua. La connotación quechua "Pacha" *representa* al tiempo y al espacio, no son dos unidades diferenciadas: *pacha* es lugar, *pacha* es tiempo; "Kay Pacha" podría traducirse en español como "mundo /tiempo-espacio/ todo". El quechua tiene una morfología aglutinante, es decir, a partir

[81] Mariano Martín, "El pensamiento precolombino como factor de integración social: el caso de Perú", p. 43.

de una raíz o base, se agregan sufijos que permiten nuevos significados; como sufijo, *pacha* puede dar pie al "desde"; *pacha*, también con su vínculo indisoluble con lo Sagrado y la Naturaleza refiere a las siguientes conformaciones: *Pacha k'anchay*, Luz del Sol; *Pacha kuyuchix* al sacudidor del mundo, cuyo don le pertenece a *Pacha Kamax,* Señor del terremoto, y *Pacha Mama* que representaba a la Tierra. Las tres formas de conocimiento quechua están relacionadas con lo Sagrado y el espacio-tiempo.

La concepción del espacio-tiempo es más compleja, de acuerdo con Atuq Eusebio Manga Qespi, investigador quechua, el concepto de *Pacha* se desglosa en más nociones, como lo son: dos espacios cósmicos (*janaj* y *uju*), dos conceptos sincretizadores (*tiqui* y *kaylla*) y un concepto generalizador (*kay pacha*).[82] El desprendimiento, no obstante, sólo nos sirve para comprender en español las diferentes manifestaciones de *Pacha*, para los hablantes del *runa simi* las relaciones son más que evidentes, además de considerar otras configuraciones, como los cuatro ciclos y la espiral espacio-temporal. Igualmente, es pertinente mostrar cómo en la misma lengua se aprecia el desprendimiento espacio-tiempo: "*kaylla*", un concepto usado por Guaman Poma, es equiparado con "*kinray*", el espacio hipotético, es decir, el espacio que se encuentra en el horizonte (*kinray*), no visible al observador.[83]

Esto es una muestra de que se está frente a otra epistemología. Asunto no menor, en cuanto que se trata de la comprensión del mundo, de la explicación que se les da a los hechos, y donde el habla expresará los límites y posibilidades del conocimiento. Las evidencias para argumentar una teoría, son imprescindibles: "en el secoya se encontró contraste en las oraciones que expresan evidencia visual y otros tipos de evidencia".[84] Claro, hay que advertir que está forma de establecer un conocimiento son propias de Occidente, como es el proceso de su organización en una ciencia y filosofía, pero finalmente la institucionalidad y las formas de señalar qué es conocimiento también se da en el mundo indígena bajo otras dinámicas, como lo es la validación comunitaria.

Así la configuración del conocimiento histórico de los fenómenos como la llegada de los españoles, estará emparentado con la concepción del sistema epistemológico que lo expresa. El discurso constante

[82] Cf. Atuq Eusebio Manga Qespi, "Pacha: un concepto andino de espacio y tiempo", *passim.*
[83] Ibid., pp. 158-160.
[84] L. K. Vergara Romaní, *Op. cit.,* p. 165.

sobre los españoles, blancos, criollos, mestizos como los invasores, los explotadores, entre otros adjetivos, está condicionado —incluso en la actualidad— en parte por las concepciones espacio-temporales, por supuesto, sumado a las relaciones efectivas de un avance continuo de dominio:

> El verbo en quechua distingue tres tiempos básicos: pasado, presente y futuro. El pasado toma de manera bastante regular la marca *–rqa*. El quechua ancashino expresa además un pasado reciente con el sufijo *–rqu*. En términos generales, el presente es no marcado y se le infiere cuando el verbo tiene flexión de persona, mientras en el futuro sólo se marca en la 1sg. y en la 3sg. [...] A lado de la flexión temporal, el quechua puede expresar un aspecto durativo. En el quechua de Ayacucho, este contorno temporal interno se expresa mediante el sufijo *–chka*.[85]

Así, el tiempo andino se concibe que "avanza de espaldas hacia el futuro, ante la mirada todo es presente; los ojos, que miran adelante, contemplan el pasado (que ya nos pasó y huye delante de nosotros); en cambio detrás está el futuro, y está detrás porque todavía no lo vemos, pues no ha llegado todavía. Es una forma curiosa de ver las cosas, opuesta a la europea, que siente el pasado detrás y no delante".[86]

A lo anterior podría complejizarse con la idea de "libertad", aspecto tan importante en las luchas, pero que cobra singular importancia en el mundo configurado en español por los indígenas:

> Este hecho determina la concepción andina de la libertad. *Qespiy* significa no depender; por ejemplo, teniendo a disposición reserva de agua en el cerro no se depende de los avatares de la naturaleza y eso obliga a trabajar en comunidad; en efecto, para el andino alejarse de los suyos es quedar desamparado. *Purikuy* es libertad para viajar y sólo la viven las gentes de altura, condenadas a salir de su comunidad para buscar los productos que su tierra no puede brindarles; por eso no es libertad, sino carencia. *Munay*, en fin, es autodeterminación, libertad de acción; no hay *munay* sin *quespiy* (Nosotros revisaríamos hoy este concepto de libertad cotejándolo con la realidad vivida en el mundo andino).[87]

La concepción espacio-temporal distingue también a las culturas indígenas:

[85] *Ibid.,* p. 99.
[86] M. Martín, *Op. cit.*, p. 44.
[87] *Ibidem.*

> respecto del tiempo, las lenguas mochica y yagua distinguen futuro y no futuro; por su parte, el cashina distingue pasado y no-pasado. Finalmente, el quechua, el cocama, el secoya y el amarakaeri disntinguen pasado, presente y futuro. Cabe señalar que las lenguas amazónicas subdividen al pasado de acuerdo con la distancia temporal que separa al presente del evento, en el caso del yagua llegan a marcar hasta cinco distinciones.[88]

La cultura maya es otro ejemplo que se puede seguir en el cambio del conocimiento. Esta sociedad se distingue por el empleo del concepto "cero", basada en una numeración vigesimal —como otras culturas mesoamericanas—, "como lo nota Thompson, sus sabios 'concebían' el tiempo como algo sin principio ni fin, lo que hacía posible proyectar cálculos acerca de momentos alejados en el pasado sin alcanzar jamás un punto de partida, [pero estableciendo] un punto de referencia".[89] Lo que es necesario resaltar de esta cultura es la relación de *kin* (día), con el *kinh* (Sol), y su carácter sagrado, que como el quechua son representaciones de conocimiento:

> Entre los que connotan creencias religiosas encontramos ya dos particularmente interesantes, uno que expresa la idea de 'algo sagrado o divino' *kuh*, y el que significa 'espíritu malo o influencia nefasta', *lab*. Atendiendo ahora a la cuestión que nos hemos planteado en relación con la idea de tiempo, la respuesta es que, en toda la familia mayence, existe la concordancia de la voz afín o cognada *q'iing o kinh*, el *kin* de los mayas yucatecos, con la significación constante de sol, día y tiempo.[90]

Los cambios en la medida del tiempo a los "días" no incluye lo sagrado-naturaleza; la calendarización gregoriana si bien está en relación con los días conmemorativos de la religión católica, tienen otra connotación: "lo que sí puede afirmarse es que si el espacio existe por obra de dioses y tiene en sí mismo connotaciones divinas, las deidades presentes y actuantes en él son precisamente los rostros cambiantes del tiempo. Fuera de éste el espacio resulta impensable".[91]

La desarticulación es obvia en la semántica expuesta. Decir "los días" como medida de tiempo, es otra epistemología. Traducir las concepciones temporales de la lengua al español es otro sentido, a menos que se conozca la fuente del sentido primario.

[88] L. K. Vergara Romaní, *Op. cit.,* p. 165.
[89] Miguel León Portilla, *Tiempo y Realidad en el Pensamiento Maya,* pp. 22-23.
[90] *Ibid.,* p. 35.
[91] *Ibid.,* p. 92.

Los pueblos, como entidades de voluntad, cambiaron siguiendo sus propias concepciones, algunas veces fue inevitable por obligación, pero otras había plena conciencia. Ciertos sentidos en español expresaban algunas continuidades suficientes para la vida, aunque no hayan sido escritas se verán que son puntos clave para las articulaciones que vendrán en los siglos posteriores. Una de ellas será el sentido de *comunidad*. El virreinato se formaba de cuerpos políticos que marcaban los privilegios y obligaciones, entre estos cuerpos "[…] existieron miles de pueblos de indios en el virreinato, cuyos consejos municipales, denominados con el término 'cabildos' o 'repúblicas', ejercieron el gobierno local y realizaron varias actividades políticas desde sus sedes, las 'casas de comunidad'".[92]

En las *casas de comunidad* se realizaban las elecciones de los gobernantes indígenas, quienes tenían representación legal, incluyendo la defensa de las tierras comunales, entre otras actividades administrativas —como impartición de justicia—, estas elecciones se hacían conforme a las usanzas antiguas: por asamblea, por consejo de principales o por designación de la autoridad.

Si el planteamiento de una elección democrática, antes del liberalismo, se acepta, se tendría que afirmar la larga historia democrática indígena, incluyendo la idea de *república*: "estos cuerpos gubernativos se llamaban *ayuntamientos* en las ciudades y villas de españoles y en los pueblos de indios; el consejo gubernativo se llamaba *república*".[93] El concepto de "República", sin embargo, no está bien definida: "no siempre la palabra 'república' se usó con el mismo significado y, aunque la historiografía se hizo eco de esas expresiones, no se detuvo a analizar lo que significaban en cada caso".[94]

Las dinámicas comunales pueden observarse, en algunos casos, antes de la llegada de los españoles, perpetuadas en la época virreinal; en otras, simplemente fueron adoptadas. La homogeneización en español también trajo estas formas de *ser* de los *indígenas*. Eventualmente se usaron otros términos como *casa de cabildo, cabildo y casa pública*, pero *casa de comunidad* fue utilizado frecuentemente, según D. Tanck:

[92] Dorothy Tanck de Estrada, "El espacio de poder político de los indios: la casa de comunidad en los pueblos de indios, arquitectura civil del siglo XVI", en Pilar Gonzalbo Aizpuru (ed.), *Espacios en la historia. Invención y transformación de los espacios sociales*, p. 234.
[93] *Ibid*., p. 337.
[94] Abelardo Levaggi, "República de indios y República de españoles en los reinos de Indias", p. 419.

> Para entender el papel de la casa de comunidad en el gobierno municipal de los pueblos de indios, es necesario tomar en cuenta dos acontecimientos: primero, el significado del término *comunidad* la legislación de aquella época, y segundo, la relación de estos edificios 'de comunidad' con la formación de los cabildos indígenas en los pueblos.
>
> En las leyes de las Indias, cuando se hacía referencia a los pueblos de indios, la palabra comunidad no significaba una población de indígenas ni un grupo de personas indias. No tenía nada que ver con personas o grupos, sino que tenía que ver con tierras, bienes y fondos de los indios. Andrés Lira ha explicado que en las leyes del periodo virreinal, "al referirse a los pueblos en su aspecto económico se habló de ellos como comunidades". Por eso, el término "comunidad" tiene que ver con el "aspecto económico" del pueblo. En general, podemos considerar que la "comunidad" era equivalente al patrimonio colectivo o en otras palabras, la tesorería municipal del pueblo.[95]

Tanck agrega que la formación de la idea de comunidad es un aspecto que surge en la interacción de dos concepciones: "la casa de comunidad fue una construcción conocida y aceptada en la sociedad novohispana como la sede del poder político de los indios",[96] y la construcción arquitectónica que hereda los rasgos de las antiguas casas de poder político indígena.

Otro asunto muy particular con respecto a la identidad comunitaria, en la formación de gobierno, además de la elección de gobernantes anuales, es el decreto: "por la del 9 de octubre de 1549 se autorizó el establecimiento de los pueblos de indios con mandamientos sobre iglesia, cantores, fiscal, aguas, tierras, montes, ganado, alcaldes, regidores y alguaciles, elecciones anuales de gobernantes indios, jurisdicción para juzgar crímenes menores, varas de justicia, prohibición de españoles, negros y mulatos en los pueblos".[97] La prohibición de la entrada a los pueblos indios pudo darse por un decreto, pero basado en las formaciones indígenas que negaban, por precaución, la entrada a los pobladores no-indígenas. Hasta qué punto las autorizaciones reales fueron concedidas o hechas porque se veía la imposibilidad de cambiar algunos órdenes antiguos, es un asunto que puede entenderse si se analiza que los virreinatos también se sujetaron a los procesos de lucha de los pueblos indígenas: "El 6 de agosto de 1555, Carlos V autorizó que los

[95] D. Tanck de Estrada, *Op. cit.*, p. 349.
[96] *Ibid.*, p. 355.
[97] *Ibid.*, p. 336.

gobernantes indígenas pudieran administrar justicia, no solamente según las leyes españolas, sino según sus usos y costumbres antiguos".[98]

La reterritorialización implicó una identidad colectiva —en el que la lengua tiene mucha presencia:

> Es importante hacer notar que durante la época virreinal, un 'pueblo de indios' no era un término descriptivo de un lugar donde vivían indios, sino que era un término legal que se refería a un asentamiento humano de indios, con un gobierno de autoridades indígenas, reconocido por el virrey. Por tener un consejo gubernativo constituido legalmente, el "pueblo de indios" era una entidad corporativa con personalidad jurídica que se encargaba de la administración política, financiera y judicial de una localidad con población indígena.[99]

Pedro de Arenas en el año 1611 publica el *Vocabulario manual de las lenguas castellana y mexicana: en que se contienen las palabras, preguntas, y respuestas más comunes y ordinarios que se suelen ofrecer en el trato, comunicación entre españoles e indios*, entre los consejos destaca: "el primer lugar que un visitante a un pueblo de indios debiera encontrar era la casa de comunidad y luego los gobernantes indios, tanto para asegurar su aceptación en el pueblo, como para encontrar un espacio para hospedarse".[100]

La formación de la concepción de *comunidad* es parte de los nuevos sentidos en español: comunidad a partir de las elecciones anuales, de cierta autonomía jurídica, administrativa y económica, las leyes traducidas en usos y costumbres, la prohibición de otros grupos sociales para insertarse en el pueblo, el *pueblo de indios* como identidad colectiva (territorialidad y lengua) y las casas de comunidad, como estructura de poder indio y con formas arquitectónicas prehispánicas.

Esta reasignación (territorial y política) en "comunidades" y "pueblos", tuvo por supuesto un trasfondo negativo: "por otro lado, la derrota militar sufrida por la población mapuche pikumche, y con ello la obvia incapacidad de las fuerzas militares mapuche del sur para liberar dichos territorios, se irá transformando en una paulatina resignación a la dominación colonial y en una aceptación por parte de la población *pikumche* a su reducción en los llamados 'Pueblos de Indios'",[101] pero también fue virado en favor. La identidad de los pueblos indígenas

[98] *Ibidem*.
[99] *Ibidem*.
[100] *Ibid*., p. 357.
[101] J. Millalén Paillal, "Taiñ Mapuchegen…", p. 322.

se reconformaba con la reterritorialización y el lenguaje español: "la noción clásica de república, cuando no se trataba de la república ideal, estuvo asociada a comunidades, ciudades o pueblos identificados con nombre propio, distinguibles unos de otros [...]. Así, fue aplicada a cada una de las culturas aborígenes: república de los aztecas, república de los tlaxcaltecas, república de los mayas, república de los chibchas".[102]

Cabe recordar que "también el rey pidió 'pinturas' para los puertos y para las 'islas pertenecientes a la costa'. Vale la pena notar que durante el siglo XVI no se usaba el término 'mapa' cuando se hacía referencia a los pueblos de indios, sino siempre 'pintura'".[103] Esta ambigüedad semántica juega en favor de las producciones de los indios que recogen las "pinturas", mapas junto a las historias propias de sus comunidad. Uno no podrá existir sin lo otro.

La escritura irá recogiendo los antiguos sentidos y los nuevos, en ocasiones sin dar mayores anotaciones. En los textos indígenas del virreinato se podrán leer conceptos como "comunidad" o "los días", pero siempre habrá que preguntarnos qué hay detrás de ellos, y considerar diferentes textos indígenas para comprenderlos.

[102] A. Levaggi, *Op. cit.*, p. 426.
[103] D. Tanck de Estrada, *Op. cit.*, p. 339.

SEGUNDA PARTE:
Modulaciones

IV
LOS DISCURSOS DEL VIRREINATO

El proceso discursivo indígena es una modulación constante: "Moldear es modular de manera definitiva; modular es moldear de manera incesante y perpetuamente variable",[1] esta modulación se realiza a través de las constantes relaciones, relaciones que no tienen dirección unívoca, rompen los límites; *perpetuamente variable*, sin designio claro, pero proveniente de acciones que se anticipan en las luchas cotidianas de sistemas (epistemológicos, culturales, políticos, sociales) enfrentados. Las personas se moldean y moldean sin regulaciones precisas.

Los virreinatos, al igual que los Estados-nación, son procesos que intervienen en ciertos espacios de la vida indígena, en su intención abarcadora y proyecto dominador no verán el camino allanado, pues existe otro proceso que detiene sus ambiciones, es la voluntad de los indígenas, y por voluntad se comprende que cada grupo tendrá y defenderá sus propios intereses, habrá quienes deseen ser parte del orden, quienes se vean obligados a participar de un grupo, quienes pretendan su autonomía y los que no quieran saber nada del mundo de los *otros*. En las diferentes posturas es cómo hay que analizar las modulaciones, el ajuste epistemológico de las diferencias expresadas en el discurso. Por ende, acercarse a las posturas indígenas que están afuera del texto y, a la vez, expresadas en el mismo.

La discursividad se modula y modula a sus enunciantes a través de las relaciones sociales, en donde el ejercicio del poder causa diferentes vínculos, no horizontales y tampoco verticales, sino una red que entreteje diferentes vías de interconexión. Los textos revelan el pensamiento y forma de vida de sus autores, a su vez, los evidencia como sujetos sociales y parte de una comunidad específica. Las personas, los discursos y las acciones son modulaciones constantes, variables, incesantes.

[1] S. Gallardo Cabrera, *La mudanza de los poderes*, p. 12. El autor muestra en su planteamiento las diferencias de la sociedad disciplinaria a la sociedad de control, a través de la mudanza de los poderes: "La disciplina moldeaba, el control modula", para demostrar los modos de subjetivación, sin embargo, la modulación es un acto mucho más amplio retomado como parte intrínseca de las relaciones de poder.

El registro de la historia y las características de la cultura indígena en la época del virreinato, es la identidad del discurso en construcción: "el proceso historiográfico designado con este nombre tiene como característica principal el estar profundamente vinculado con la manera de concebir y registrar la historia entre los pueblos indígenas de la región que por tres siglos se llamó *Nueva España*".[2] Aunque, el Virreinato de Perú dista del proceso discursivo de la Nueva España, hay una base en común: la instauración de la oficialidad. La amalgama que se está produciendo en el lenguaje español tiene varias vías. Las memorias construidas bajo la tutela de los españoles no sólo serán el material de los sentidos para la sociedad novohispana, sino que al ser memorias definidas como "indígenas" tendrán una influencia en los individuos clasificados como tales.

El proceso discursivo indígena constantemente negocia entre el mundo expresado en español y la lengua propia. La conquista no garantizó la sujeción. En la heterogeneidad parece que no hay concierto, sin embargo, existe una armonía en el discurso indígena, todo depende de quién lo enuncia, cuál pueblo, cuál individuo. Las posiciones tan contradictorias de los pueblos se deben a su voluntad, a la vida que asumen ante la presencia del *otro*. La lengua indígena presenta en sí misma la lucha contra el *otro*, escrita u oral, es la afirmación de la identidad colectiva, la concepción, la *discursividad* y, sobre todo, de una continuidad de vida. Es la presencia de un mundo paralelo que, por difícil que sea de comprender, es la prueba de una explicación diferente de los fenómenos de la experiencia.

El discurso náhuatl

Los *icnocuícatl* (cantares tristes) y los āmoxtli (códices) recuperados por los poetas postcortesianos, reflejan las emociones-historias, el recuerdo de la experiencia sufrida por la cultura náhuatl del valle de México. En algunos extractos de origen Tlatelolca, se registra la memoria y los sentidos que reflejan los modos cruzados en la prosa-historia, los poemas-cantos y la escritura-oralidad:

Códice Florentino (fragmento)	**Canto a los últimos días de Tenochtitlán**
Y todas las humildes gentes del pueblo sufrieron mucho, tuvieron mucha hambre.	Gusanos pululan por calles y plazas, y en las paredes están salpicados los sesos.

[2] *Ibid.*, p. 12.

Muchos murieron de hambre. Ya nadie bebía buena agua, agua limpia. No bebían más que agua salitrosa, por lo que numerosas personas murieron. Y numerosas personas por esa causa un flujo de sangre, por lo que murieron. Y se lo comieron todo: la lagartija, la golondrina, la paja de maíz y la grama del natrón. Y masticaron la madera colorada del tzompantli, y masticaron lirios acuáticos, y argamasa, y piel curtida, y cuero de venado que ponían a tostar, a cocer, a asar, que cocinaban para comérselo; y el arbusto tétzmetl, y polvo de ladrillo que masticaban.

Nada se parece a este sufrimiento tan grande que derrama terror cuando se es sitiado. Y en gran número murieron de hambre. Y muy suavemente, los españoles nos apretujaban contra las casas, muy suavemente nos amontonaban.[3]

Rojas están las aguas, están como teñidas,
y cuando las bebimos,
es como si bebiéramos agua de salitre.
Golpeábamos, en tanto, los muros de adobe,
y era nuestra herencia una red de agujeros.
Con los escudos fue su resguardo, pero ni con escudos puede ser sostenida su soledad.

Hemos comido palos de colorín,
hemos masticado grama salitrosa,
piedras de adobe, lagartijas,
ratones, tierra en polvo, gusanos…
Comimos la carne apenas,
sobre el fuego estaba puesta.
Cuando estaba cocida la carne,
de allí la arrebataban,
en el fuego mismo, la comían. [4]

La Palabra se basa en el relato oral; la escritura es su representación. Así contiene una experiencia común y la expresión de un pueblo en mudanza. La desaprobación al mundo indígena es la separación con la sociedad novohispana. El indio reelaborará sus narraciones en la escritura, consciente de la mirada ajena sobre su hombro, dispuesta a condenarlo. La limitación será un sistema de control sobre la producción de registro, los efectos de la escritura como reelaboración modificarán el *decir* y el comportamiento.

Conforme pasa el tiempo y la religión se vuelve también una institución de poder, la culpabilidad, dogmatizada por los franciscanos, es un asunto que no puede pasar desapercibida. La legalidad que se impuso en este asunto no fue meramente teológica pues la verdad divina —que debería ser relativa a cada pueblo, como lo era en la época prehispánica— permite justificar a *los doce* las intenciones político-económicas de la Corona. El *Coloquio de los Doce*, un texto que *transcribe* Fray Bernardino Sahagún a partir de los informantes indígenas —controversial por

[3] Anónimo. "Códice Florentino" en George Baudot y Tzvetan Todorov, *Relatos aztecas de la conquista*, pp. 60-61.
[4] Ms. Anónimo de Tlatelolco, 1528. (Biblioteca Nacional de México.) *Apud.* "Los últimos días del sitio de Tenochtitlan" en Miguel León Portilla, *Visión de los vencidos*, p. 158-159.

la duda sobre su origen—, resalta las representaciones de la época y la forma en cómo los sentidos en español, con base religiosa, se van filtrando en las narraciones náhuatl.

Así en el texto de Sahagún, el que escribió en español, en algunos apartados dista considerablemente de la paleografía náhuatl. Un ejemplo de lo que está sucediéndose a nivel lingüístico, pero que, como podrá apreciarse, las implicaciones serán más profundas, es el siguiente extracto que corresponde a la versión española de Miguel León Portilla:

> Somos gente vulgar,
> somos perecederos, somos mortales,
> déjenos pues ya morir,
> déjenos ya perecer,
> puesto que ya nuestros dioses han muerto.[5]

En la versión de Sahagún, dice: "Si muriéremos, muramos; si pereciéramos, perezcamos; que a la verdad los dioses también murieron".[6] Esto supone una diferencia en la manera de *expresarse en náhuatl* el sentido en español. La versión del fraile es una respuesta de derrota, *los dioses también murieron,* sin que haya otra forma de interpretación, pero en los versos que transcribe León-Portilla es *ya nuestros dioses han muerto*, es una oración intransitiva reciente. En el estudio paleográfico de León Portilla sobre el facsímil de Sahagún, debería ser:

> Que no muramos,
> que no perezcamos,
> aunque nuestros dioses hayan muerto.[7]

En náhuatl, la idea *tel ca teteo in ocmique*, al indicarse que también los dioses han muerto, tiene de fondo el sentido de que el sacrificio daba paso a la vida, los sacrificios servían para prolongarla, la muerte era activa y no pasiva, y no era señal de culpa como la muerte de Cristo: "bien saben los tlamatinime que su pueblo ha perdido ya su libertad y su forma de gobierno. Los conquistadores han dado muerte a sus dioses".[8]

En el argumento contra los "dioses" se tiene que imponer nuevas categorizaciones conceptuales, de este modo "en el pensamiento

[5] Miguel León Portilla, "Ideas metafísicas y teológicas de los nahuas", p.130.
[6] Cristian Duverger, *La conversión de los indios de Nueva España. Con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino Sahagún* (1564), p. 72.
[7] Miguel León Portilla, *Los diálogos de 1524 según el texto de fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas (edición facsimilar)*, p. 149.
[8] Miguel León Portilla, *Filosofía náhuatl*, p. 136.

autóctono, la idea de mal no existe como valor autónomo: se expresa siempre con referencia al bien. El bien se dice *qualli*, el mal, *amoqualli* o *aqualli*, literalmente: 'no bien'".[9] Entra en el vocabulario de los nahuas nuevos significados y, con ellos, nuevas maneras de concebir el mundo y los dioses: "los dioses mexicanos tienen funciones, pero ninguno tiene poder",[10] los dioses o Señores son otras formas de la naturaleza, por lo que su poder está unido a ella, pero en el catolicismo dios es rey y divinidad. Al seguir a Duverger y León-Portilla, "Dios soberano" en náhuatl es *in teotl in tlatoani*, al conjugarse el vocablo de *dios* y el *Tlatoani* se niega la separación, ya no hay tlatoani, porque ahora *dios* es *todo*. Hasta ese momento los náhuatl habían conocido dioses que no eran soberanos y soberanos que no eran dioses.

La traducción al náhuatl del texto del diálogo de 1524 representa una fuente del cambio paradigmático de los sentidos entre una lengua y otra:

> Pero si se trata de mostrar un hecho pasado o de honrar, para el prestigio de la orden seráfica, la memoria ya más o menos mítica de los primeros doce apóstoles, ¿por qué dedicarse a traducir tal documental al náhuatl? Es ahí donde interviene la 'mexicanidad' de Sahagún: para él, la lengua histórica de México es el náhuatl. El episodio de la conversión de los indios pertenece no a la historia española sino a la historia de México.[11]

La cultura náhuatl será la base para la identidad de los mexicanos, colocando esta cultura por encima de otras, sin embargo, es aquí donde se puede ver la escisión del discurso náhuatl, con todo y la base religiosa. Claro que en la oralidad ha quedado asentada la confrontación, la casi aniquilación de los mexicas y los náhuatl de la Triple Alianza, y la reconformación de sentidos por la obligación religiosa, al igual que una postura que rebate los argumentos europeos.

Bien se podría indicar que los nahuas sucumbieron a la religión católica, el *Nican mopohua* podría ser una prueba. Este texto, según refiere León Portilla, es de Antonio Valeriano, alumno del Colegio de Tlatelolco y bajo la mano guía de Sahagún, aprendi*ó las formas antiguas,*[12] con ello, relata un hecho que en la oralidad náhuatl no presenta mayor trascendencia, pero en la cultura nacional será importante: el relato de

[9] Cristian Duverger, *Op. cit.*, p. 95.
[10] *Ibid.*, p. 99.
[11] *Ibid.*, p. 65.
[12] Cf. Miguel León Portilla, *Tonantzin Guadalupe*, pp. 35-38.

la Virgen de Guadalupe. Los indígenas no sólo son responsables de su propio proceso sino, en parte, de los descendientes mestizos.

Hay varios puntos que llaman la atención de este texto definido como "náhuatl": las referencias al antiguo mundo nahua compartiendo el espacio narrativo con Castilla; el mismo Juan Diego, un macehual, pobre y cristiano, en lugar de un indio respetable, es ya un atentado a la propia cultura, pero el nacimiento de un nuevo mundo. La Virgen no sustituyó a ninguna otra divinidad, es una madre, la madre del cielo, sólo eso. En el mundo indígena seguramente encontraremos fuerzas más potencializadoras. En el mundo mestizo, es posible que sea la fuerza sagrada contumaz. La "creación" de tonantzin Guadalupe, indica una "creación" colectiva, no cabe duda, pero sólo a partir de una analogía con otros seres que alcanzaron el lugar sagrado (Ahuízotl o Ilhuilcamina) y, por lo tanto, ni es creación ni es extraordinaria.

La forma de referirse a la Virgen de Guadalupe como doncella (*ichpochtli*), señora mía, noble señora (*notecuiyoé, fihuapillè*), la noble señora del cielo (*llhuicac ihuapilli*), incluso de la palabra to-nantzin (nuestra madre), son vocablos utilizados para las personas y en forma de adjetivos, no sustantivos que sustituyen los nombres de los Grandes Señores, esto tampoco significa que la persona "alcance" dicha forma, pero muestra justamente un acto más cotidiano que extraordinario, y no le quita que sea especial.

El empleo de la palabra "dios" por imposición religiosa, para evitar contaminar al dios católico de las referencias demoniacas de los indios, y quizá otro tanto para referirse a una divinidad extranjera por parte de los indígenas, sí muestra en cambio, las formas cuidadosas en que los indígenas expresaban el español y modificaban sus paradigmas, tal es en el enunciamiento de "Dios inantzin", que muestra el nivel que tiene en la propia visión del mundo, por mucho que se esfuerce el autor náhuatl en darle la connotación del Dador de la vida. Las fórmulas de la oralidad distan de los pronunciamientos embelesados del español.

Duverger señaló que los náhuatl no mataban a los dioses de los súbditos dominados, los absorbían en sus nuevas creencias; por ello el "politeísmo" era recurrente y algunos dioses se repetían con otros nombres. Los náhuatl, aunque derrotados, absorbieron al dios y las creencias nuevas, porque la muerte en los sacrificios es la prolongación de la vida, al decir *hagan con nosotros lo que quieran que también los dioses han muerto*, sabían que el sacrificio traía la vida; una práctica recurrente también de otros pueblos, que envuelven con fervor al dios cristiano.

Para Sahagún, el Anáhuac era una tierra vencida sin remedio, por tener una vida consagrada a Satanás.[13] La conquista es la expiación. Este sentido es el que no puede desprenderse con facilidad. Es al indio bueno, al indio cristiano, al buen salvaje, al que se le abrirán las puertas; el indio que se rebela es el condenado, el seguidor de Satanás, el bárbaro. El náhuatl acusado de bárbaro será uno de los pueblos que van a correr la misma suerte: "la purificación total de su culpa sólo se alcanza en la destrucción de su civilización y en la muerte de sus dioses".[14] La nueva expresión tiene como base fundamental la religión, una religión que condena las costumbres indias: "bien puede verse que la idolatría por extirpar estaba arraigada en la cotidianidad de los indígenas, trasvestida y confundida con los rasgos de la cultura que los europeos pretendían imponer".[15]

En la ordenanza de 1571 se insta a realizar una serie de descripciones sobre el estado de las Indias, elaboradas entre los años 1579 a 1585, en la cuales destacan las de Diego Muñoz Camargo, hijo de un español y una mujer náhuatl. En *Historia de Tlaxcala* (1580-1585 y 1585-1594),[16] redactó una versión de la matanza de Cholula en la que se percibe cómo la narrativa y prácticas discursivas se están manifestando y el mecanismo de la religión para su funcionamiento, en éste, el historiador refleja que el pueblo fue el *culpable* de su destino.

Alva Ixtlilxóchitl, narrador de la historia y descendiente de la familia de Nezahualcóyotl, escribe con un criterio ambiguo, intenta recoger la voz colectiva indígena, a su vez que responde a las exigencias del orden colonial, pero tanto su historia como la de Diego Muñoz han desplazado la forma originaria y la voz e historia indígena se adhieren a las formas del español y del contexto socio-histórico que viven los autores. Cabría indicar que los relatos de Diego Muñoz Camargo y Alva Ixtlilxóchitl difieren del caso de Guaman Poma de Ayala (Perú) y Cristóbal del Castillo (México), como el de otros cronistas "indígenas",

[13] Cf. Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo*, p. 47.
[14] *Ibid.*, p. 52.
[15] J. R. Romero Galván y R. Camelo, *Op. cit.*, p. 251.
[16] Cabe aquí la aclaración de Salvador Velasco, acerca de los cambios que hizo el mismo Diego Muñoz a lo largo de los dos periodos, del título mismo del texto y la suerte que corrió el texto en su mutilación y conservación en diferentes lugares: "Esta obra es la que conocemos como Historia de Tlaxcala cuyo título es, según René Acuña, 'enteramente ficticio' ('Estudio preliminar' 1981,25) ya que el primitivo era el de Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala…". Nota 1 de Salvador Velasco, *Op. cit.*, p. 307.

pues son mestizos, tanto en su forma como en su biología, aunque muchas veces se clasificarán como "crónicas indígenas".

En cuanto a los códices náhuatl, éstos tienen diferentes intencionalidades. En los *códices anotados* se observa el uso de la lengua indígena como instrumento para preservar información ajena a la vigilancia. Entre los temas primordiales se encuentra la migración como inicio de la historia del pueblo y los lugares en donde ocurrió algo significativo. La interpretación no sólo nos provee de datos o información histórica, sino de la forma de representar un hecho, en este caso de las guerras: "representadas de manera tradicional nunca muestran escenas de batallas propiamente dichas: dos individuos armados, pertenecientes a los grupos beligerantes, representados uno frente al otro indican guerra; mientras que un templo incendiado con su respectivo topónimo señalan la conquista de ese lugar".[17] La batalla también nos indica una concepción distinta en la representación de la muerte, que se reserva para los sacrificios.

La autoría material e intelectual es otro punto importante que se puede destacar en los *códices anotados*. La narración tiene una formación colectiva, aunque el autor tenga un nombre concreto: "si bien el problema de la autoría es relevante, no lo es menos el de a quién se dirigían estos documentos".[18] Los tres destinatarios son: la propia comunidad —como es el caso del *Códice de Tlatelolco*—, las autoridades españolas y las locales, para buscar apoyo en peticiones, por lo que el texto se elabora en nombre de la comunidad, un ejemplo es el *Lienzo de Tlaxcala*. Lejos de ser sólo una recuperación del pasado, los códices también están configurando los conflictos de sus autores y pueblos.

Para el caso de los *códices transcritos* la presencia de la lengua indígena en caracteres latinos es otra constante:

> algunos de los códices transcritos, conservaron como referencias temporales, al lado de las fechas cristianas, aquellas que les correspondían en el antiguo sistema de datación, registradas algunas veces con la escritura europea, otras con pictografías prehispánicas. Ello los dotó de un cierto sabor sincrético del que carecen otros documentos de contenido histórico correspondientes a la misma época.[19]

[17] M. Pastrana Flores, *Op. cit.,* p. 53.
[18] *Ibid.,* p. 55.
[19] J. R. Romero Galván, "Introducción" a J.R. Romero G., *Op. cit.,* p. 16.

Estas formas "hacen de los relatos contenidos en ellos ejemplos, en verdad reveladores, de lo que fueron los antiguos discursos históricos, conservados, ya en la memoria, ya en los códices pictográficos, por los hombres que habitaron estas tierras antes de la conquista española".[20]

Los *códices transcritos con pictografías* presentan las palabras en español de la oralidad indígena: "el documento original, escrito en lengua náhuatl, intercala diversas palabras en castellano e incorpora conceptos traídos por el conquistador, según se puede apreciar en el siguiente ejemplo: 'lacatlxiuitl ypan yn *españoles* nican can *Noeua España yndiotlalpan*'".[21] En éstos se muestran las limitantes de la expresión de los sentidos que provienen de la lengua indígena:

> en la medida en que los indígenas se fueron dando cuenta de las expectativas de los españoles concedieron más énfasis a determinado tipo de información, mientras que ciertos datos, como los referentes a la religión indígena, fueron excluidos para no despertar sospechas de su posible apego a las creencias y prácticas anteriores. Dichas omisiones también se dieron tanto por el deseo de algunos indígenas de ingresar y formar parte del nuevo orden, como por el proceso de aculturación que vivieron.[22]

En el *Códice Aubin* también se puede notar "cuando relata la conquista y en las ocasiones en que se refiere a Huitzilopochtli, ya que lo nombra con el término 'diablo', con lo cual el autor establece un alejamiento con respecto a las antiguas deidades indígenas y un acercamiento al catolicismo".[23]

La interpretación indígena en su lengua siguió manifestándose, con todo y las limitaciones: "continuaron utilizando ciertas expresiones que más que simples palabras expresan conceptos importantes cuya comprensión depende del conocimiento que se tenga de esa cultura".[24] Las ideas se sucedieron entre textos, como fue el caso de *Crónica mexicana* de Tezozómoc que era hasta cierto punto conocida en la Nueva España:

> Dieciséis años después de que Durán concluyera su obra y diez después de su muerte, Hernando Alvarado Tezozómoc escribió su *Crónica mexicana*, obra en la que, según dijimos, relata la historia de los

[20] *Ibidem.*.
[21] S. Limón Olvera, *Op. cit.,* p. 110.
[22] *Ibid.*, p. 113.
[23] Silvia Limón Olvera y Miguel Pastrana Flores "Códices transcritos con pictografías", en J. R. Romero Galván, *Op. cit.*, p. 122.
[24] S. Limón Olvera, *Op. cit.,* p. 113.

> mexicas, desde su salida de Aztlan hasta la llegada de los españoles. Esta crónica guarda una sorprendente similitud con el volumen de la obra, de fray Diego Durán en el cual se relata también la historia de este mismo grupo.[25]

La continuidad discursiva náhuatl se manifiesta, aun cuando no se trata del relato de una comunidad, sino de un autor: "Tezozómoc en su obra no afirma en ninguna parte estar siguiendo alguna historia. Sin embargo, a lo largo de todo el texto es siempre evidente que está traduciendo una relación escrita originalmente en náhuatl, llegando a veces a dar la impresión de tratarse de una versión literal".[26]

Las diferentes crónicas indígenas mantienen algunos elementos en común: "esta 'relación original' fue seguramente elaborada con base en uno o varios códices de contenido histórico y con información complementaria proveniente de la tradición oral".[27] Esto permite a Robert Barlow bautizar a la Crónica X: "de ella habrían salido: el *Manuscrito Tovar*, el libro VII de la *Historia natural y moral de las Indias* de José de Acosta, el *Códice Ramírez*, el volumen correspondiente a la historia de la *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme* de fray Diego Durán y la *Crónica mexicana* de Hernando Alvarado Tezozómoc".[28] Esto, aparte de ser importante para la historiografía, permite establecer la discursividad, la forma en cómo los sentidos se fueron trasmitiendo.

Sumado a las crónicas y códices, no puede desdeñarse otro tipo de texto: "de la llamada etapa colonial o novohispana, procede otro conjunto de textos —también en distintas lenguas del mundo indígena— que comprende una gama de géneros: crónicas e historias, cantares, textos religiosos tales como sermones, obras de teatro de evangelización, documentos de índole epistolar [...]".[29] De este modo puede rescatarse un sinnúmero de cartas de los señores de diferentes poblados, documentos jurídicos y testimonios; por ejemplo: el *Memorial de los indios de Tepetlaoztoc* (1555), la carta de *Quejas y reivindicaciones de los señores de México, Tetzcuco y Tlacupa* (1562) o la carta de *Los grandes señores de México piden al rey el nombramiento de Las Casas como protector de los indios* (1556), que ofrecen una comprensión de cómo se está procediendo ante el nuevo orden, las estrategias discursivas y la adaptación al sistema.

[25] José Rubén Romero Galván, "La Crónica X", en J.R. Romero Galván, *Op. cit.,* p. 190.
[26] *Ibid*, p. 191.
[27] *Ibidem.*
[28] *Ibid.*, p. 185.
[29] S. Bautista Cruz, *Op. cit.,* p. 232.

En los diferentes textos, la escisión es la norma que rige los documentos. El discurso para el *otro* y la narrativa sobre sí. Una dislocación que se forma en la modulación constante de las relaciones de poder que viven los autores, y la población en general.

El discurso maya

Para estudiar el discurso maya es necesario emplear los mismos conceptos de sus textos, pues a diferencia de los náhuatl, ocultaron muchos de sus libros sagrados y su escritura está libre del ojo escrutador de la religión y política.

El Canto del Gran Ceibo, transformó su Palabra, así fue grabado en el *Chilam Balam de Chumayel*:

> La relación de la explicación de la sabiduría de los Libros Sagrados, y del orden del caminar de las épocas, aquí se acaba, en estas tierras de Nitún-dzalá, Chactemal, Tah-Uaymil, Holtún Itzá, Chichimilá, para que se pudiera saber la "carga" del paso de los Katunes. Uno por uno, cada Katún, ya fuera bueno, ya fuera malo, así era escrito por los escritores de lo sagrado. Evangelistas. Es la palabra del Señor del cielo y de la tierra, el fuego encendido en el rostro del Sol, que vino de arriba, que les fue dado. Así ellos saben el principio de la tierra, el tronco de nuestra raza, y en el recto hablar de los escritores sagrados lo han puesto en los libros. Repuldorio [Reportorio]. No tiene error.[30]

Efectivamente se termina la relación de la sabiduría de los Libros Sagrados Antiguos y una nueva palabra llega. "Otra palabra ha de venir" se inscribía en *El libro de los libros del Chilam Balam,*[31] para referirse a la religión católica que se debía seguir. Con ello, el *orden del caminar de las épocas* termina. Once Katún es el tiempo, sin embargo, los escritores de lo sagrado sabrán continuar su camino, un nuevo katún inicia el *tronco de la raza* maya y el *recto hablar* son consignados en *El libro*.

El *Chilam Balam* representa la lucha maya: el texto es la materialidad física de la guerra permanente; el contenido, lo que permite establecer la continuidad del movimiento de lucha. Ante el choque de culturas se abre una fractura en el mundo maya, se comienza el "pecado" con

[30] Anónimo, *Libro de Chilam Balam de Chumayel* (con prólogo, introducción y notas de Mercedes de la Garza), p. 159.
[31] "Hay que aprender otra palabra" es una expresión recurrente en las lenguas originarias de México para expresar cuando los extraños invaden el espacio, y de forma coloquial, cuando llega una nueva religión al territorio.

la significación religiosa y epistemológica que trae la idea de culpa y delito, las enfermedades sin cura para los indígenas y los latigazos que hacen encorvar al cuerpo. El nuevo signo se siente abrupto y sólo puede ser entendido como el designio del Universo. Finalmente, las leyes del cosmos se rigen por la escritura sagrada.

> Entonces era bueno todo y entonces fueron abatidos. Había en ellos sabiduría. No había entonces pecado. Había santa devoción en ellos. Saludables vivían. No había entonces enfermedad; no había dolor de huesos; no había fiebre para ellos, no había viruelas, no había ardor de pecho, no había dolor de vientre, no había consunción. Rectamente erguido iba su cuerpo, entonces.[32]

Del Este, del camino rojo, llegan los Dzules y, ellos, traen un proceso complejo de dominación. La ruptura castró al Sol, el *caminar de los días,* en consecuencia, murió: "¡Castrar al Sol! Eso vinieron a hacer aquí los extranjeros. Y he aquí que quedaron los hijos de sus hijos aquí en medio del pueblo, y esos reciben su amargura".[33] El tiempo de la amargura y del dios vengativo se hicieron presente en los primeros años de la ciudad blanca sobre los mayas: "Estoy en 20 de agosto del año de 1541. Marqué los nombres de los años en que empezó el cristianismo".[34] Entra el cristianismo, el orden cultural, moral, político y religioso se trastoca: "Yo soy hereje. Vas a purificarme. Me vas a bautizar. Voy a cambiar mi nombre, el Martínez. 'Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo' es mi nombre".[35] Cambiar el nombre, transformar el mundo.

En el *Libro de Chilam Balam de Chumayel* se muestra la amalgama religiosa en la concepción del mundo: "Allí donde no había cielo antiguamente, he aquí que la Palabra nació por sí misma, dentro de lo oscuro. He aquí que las piedras de una sola vez fueron creadas, y fueron las montañas. Y esta tierra, la que fue cogida para labrar a Adán, también. Por eso él es su hijo. Y entraron al Lugar de los Gemidos".[36] Ésta es la dominación de los mayas sobre la Palabra de Yahvé, el nuevo dios católico no estará sobre los Señores Sagrados, sino a la par, será adherido a la concepción del antiguo mundo. La Palabra Sagrada se come a la Palabra Católica, en un acto de sacrificio.

[32] Anónimo. *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, p. 58.
[33] *Ibid.*, pp. 58-59.
[34] *Ibid.*, p. 56.
[35] *Ibid.*, p. 126.
[36] *Ibid.*, p. 111.

De forma semejante al *Chilam Balam*, en el *Popol Vuh,* las *palabras divinas* de los dioses hacen surgir al mundo creadoras de la tierra y los valles. El sistema lingüístico del español trae consigo sus aspectos ideológicos, sólo que al ser asumidos por los indígenas el sentido se trastoca, como está escrito en los *Anales de los cakchiqueles*: "Esta es nuestra genealogía, que no se perderá porque nosotros conocemos nuestro origen y no olvidaremos a nuestros antepasados".[37] La cuestión del origen, es algo que pretende ser defendido con todo y la admisión de la nueva religión.

Uno de los aspectos más notables de la cultura maya es la elaboración de diferentes libros sagrados en las dos lenguas, en maya y español, y en dos lenguajes, escritura latina y la representación jeroglífica, ocultándolos de las autoridades virreinales. Por lo que muchos conservan un lenguaje maya originario, lo cual no significa que no tenga componentes españoles, sino que al asumir algunos elementos de la cultura europea, son quiénes elijen cómo reproducirlos. Así que, pueden encontrarse desde diálogos dirigidos a sus sacerdotes, como denuncias de los tratos, historia y concepciones temporales mayas y cristianas, entre otros aspectos, tal como está presente en el *Popol Vuh*: "La historia prehispánica quiché continúa hasta el siglo XVI; en algunos documentos se narran episodios de la conquista y se sigue con la secuencia de los linajes, llegando incluso, con anotaciones aisladas, hasta los siglos XVII o XVIII".[38] Las obras producidas en el Virreinato, también irán cambiando gradualmente hasta el siglo XVIII, algunas con anotaciones en el siglo XIX, como el *Chilam Balam*.

Pero, algo que hay que resaltar es el tono bélico de una sociedad que se niega a someterse: "Si se ahorcara al gobernador de esta tierra, sería el fin de la miseria de los hombres mayas. Y se aligeraría la venida de los Uaymiles, para que todo tomara su camino recto".[39] En la denuncia de lo que hacen los españoles, también se encuentra la amenaza de la guerra: "Nos cristianizaron, pero nos hacen pasar de unos a otros como animales. Y dios está ofendido de los Chupadores".[40] El hecho de que la interpretación del dios católico por los mayas, sea un dios que castigará a los españoles, es una acción que revela la afrenta misma al sistema imperante, pues si "la tierra suave de la Orilla del Pozo [Chi-

[37] Anónimo, "Anales de los cakchiqueles", en Mercedes de la Garza (coord.), *Literatura maya*, p. 211. [Trad. Adrián Recinos]
[38] L. E. Sotelo y M. del C. Valverde, *Op. cit.,* p.156.
[39] Anónimo, *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, p. 165.
[40] *Ibid.*, p. 105.

chén] dice que allí llegaron conquistando, al golpe de la guerra",[41] los mayas responderán con el mismo clamor: "se levantó la guerra entre los blancos y los otros hombres de aquí de los pueblos, los que eran capitanes de los pueblos antiguamente. Eso es lo que pagáis hoy".[42]

Estos libros sagrados "que claramente fueron escritos con el propósito fundamental de fortalecer la religión maya y 'desterrar el cristianismo', frente al afán de los frailes de 'desterrar la idolatría', los más importantes son el *Popol Vuh*, los *Anales de los cakchiqueles* y los *Libros de Chilam Balam*, aunque eventualmente estas obras también pudieron haber servido para confirmar la autenticidad de los linajes y defender los derechos sobre las tierras".[43] Estos libros son importantes por la expresión religiosa y la relación con el conocimiento maya, aún más, por la transformación que están sufriendo las sociedades mayenses. La influencia de las ideas cristianas se revela en las narraciones, pero en muchos casos intentan mantener su base originaria; en lo que respecta a la relación entre dios y humanos: "la idea expresada en el *Popol Vuh* es acorde con el sentido que tenía la vida del hombre para los pueblos prehispánicos: alimentar a sus dioses porque estos son insuficientes, idea que dista mucho de la hebrea, en la que Dios es omnipotente y perfecto".[44]

La resistencia maya se dio en el combate cuerpo a cuerpo. Los textos que se produjeron después de la conquista heredan en buena medida los sentidos del pensamiento prehispánico, en consecuencia, los registros se entrelazan en la nueva escritura: "es decir, los *Chilames*, que conservaron la forma de redacción maya prehispánica en cuanto a su estructura discursiva, por eso en ocasiones su contenido resulta oscuro. […] obras históricas de tradición maya, pero de estructura occidental, dentro de las que se encuentran las crónicas y los anales".[45]

El enfrentamiento entre las repúblicas, de indios y españoles, hizo de la diferencia la base de la lucha. Yucatán al principio del virreinato dependió de la Audiencia de Guatemala, posteriormente de la Audiencia de México (1560) —ambas audiencias formaban parte de la Nueva España—, para finalmente formar la Capitanía General, sólo que su lejanía le permitió una cierta separación en su vida social, enfrentando a los mayas con los "blancos".

[41] *Ibid.*, p. 112.
[42] Anónimo, *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, p. 56.
[43] Mercedes de la Garza, "Prólogo" a *Literatura Maya*, p. XXV.
[44] *Ibid.*, p. XXXIV.
[45] L. E. Sotelo Santos y M. del C. Valverde, *Op. cit.,* p. 136.

En el registro maya, a manera de profecía cumplida, se muestra en el Katún de la Flor la llegada y el asentamiento de los españoles y, también, el tiempo en que terminará; asimismo, lo empatan con algunas fechas cristianas:

> Nos entró el cristianismo en 1519 años. Se fundó la Iglesia de Hoó (Mérida) en 1540 años. Se concluyó la Iglesia de Hoó en 1599 años. Hubo vómito de sangre y empezamos a morirnos en 1648 años. Hubo hambre los cinco años, de 1650, 1651, 1652, 1653 y 1654 años. Cuando se acabó el hambre, hubo una gran tempestad. En ella murió el padre Agustín Gómez. En 1661 hubo grandes sequías. En 1669 "fuego santo" (viruela). En 1692, llegó el Diez Katún, empezó el Nicté Katún (el Katún de la Flor).[46]

Por los mismos años referidos al Katún, los mayas participaron en varias sublevaciones. En 1671, Jacinto Canek lideró una de las rebeliones más emblemáticas para la sociedad española; después de ser capturado, fue torturado y ejecutado de forma pública. El interrogatorio registrado por las autoridades es un documento invaluable. El texto que data del 31 de marzo de 1697 según la fuente de Juan de Villagutierre, se presenta al rey Canek como el último de los representantes del Estado prehispánico:

> Realizado el 31 de marzo de 1697, unos 20 días después de la entrevista con Martín Can, el interrogatorio del rey Canek representa el momento preciso de la capitulación del último estado "prehispánico" en el continente americano. […] Se trata aquí, de algún modo, de un diálogo entre el propio rey español Carlos II, representado por Ursúa, y el último "rey prehispánico" de América. Como se verá, el tono de las preguntas de Ursúa resulta más bien agresivo, mientras que las respuestas de Canek, como lo recalca el propio texto al aludir a la "frialdad acostumbrada" del rey indígena, sugieren un control mental y una autonomía de pensamiento —"cinismo", para los españoles— verdaderamente notables. Evidentemente, a Canek no le da por lamentar el derramamiento de sangre española...[47]

A pesar de la manipulación de los hechos, puede apreciarse la determinación del líder para levantarse en armas: "Preguntóle por su nom-

[46] Anónimo, *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, p. 123.

[47] Testimonio, interrogatorio de Canek, "Doc. 30: interrogatorio del rey Canek, 31 de marzo de 1697" en Martín Lienhard (comp.), *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas*, p. 99.

bre y de dónde era. A que respondió que se llamaba Canek, que era rey y señor absoluto de aquel petén y sus territorios; que en él había nacido y vivido siempre".[48]

Del siglo XVI al XVIII es el katún del pecado, pero el inicio de un proceso nuevo que luchará contra los dzules, un proceso que también es nuevo, debido a que antes no existían los paradigmas que lo sostienen: "El Trece Ahau es el Katún en que fundaron la ciudad de Mayapán. Hombres mayas se llamaron. En el Ocho Ahau abandonaron sus tierras y se derramaron por todo el país. En el Seis Ahau fueron dispersados y acabó su nombre de mayas. Once Ahau es el nombre del Katún en que cesaron de nombrarse mayas. 'Mayas cristianos' se nombraron todos, vasallos de los sucesores de San Pedro y de la Majestad del Rey".[49] Serán mayas cristianos hasta que se retome el *Maya'ab*.

La rueda del Katún inicia con la llegada y termina con el gobierno de los españoles. Kukulkán cerrará su ciclo, y retornará con él, el equilibrio. Cada ciclo se repite en los opresores, en cada ciclo, en cada tiempo, hay opresores. Así, en cada Katún se lucha y se muere, para iniciar el ciclo del Sol y la vida. Cada Katún, y cada rueda de Katún son formaciones de la serpiente que se muerde. El Once Katún abarca los 250 años de la vida virreinal, antes de las señales del cambio de Katún.

Para finales del siglo XVIII, inicia el nuevo Katún. Yucatán abarcaba la península maya, sólo para 1786 se establece como una Intendencia. La reterritorialización del *Ma'ya'ab* también es otra representación del proceso de colonización. Y se repite el ciclo:

> Heme aquí en 20 de enero de 1782. Fue cuando se propagó la "inflamación" aquí en el pueblo de Chumayel. Se hincha la garganta de las gentes y baja hasta abajo también. Desde los chicos hasta los grandes, por parejo barre una casa cuando entra. [...] Entonces hubo también grandes sequías porque no entraban las lluvias. Se quemaron todos los montes y se murieron los montes también. Ésta es la memoria que escribo yo.[50]

En el Siete Ahau [1579-1599], Katún de la Flor, murió el obispo De Landa,[51] esto quedó consignado en el *Chilam Balam*. Fray Diego de Landa, autor de la *Relación de las cosas de Yucatán*, una de las principales fuentes escritas para el conocimiento *sobre* los antiguos mayas, murió en

[48] *Ibidem*.
[49] Anónimo, *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, p. 147.
[50] *Ibid*., p. 150.
[51] Cf. *Ibid*., p. 146.

Mérida el 29 de abril de 1579, siendo obispo de Yucatán. Landa protagoniza los Autos de Fe de Maní, cuando quema varios libros sagrados y manda a colgar a los herejes; por ende, puede entenderse la defensa a los libros sagrados y su ocultamiento, y por qué la muerte de Landa fue consignada.

Cabe hacer notar la importancia de Maní y de las profecías, una en particular que indica que el único ojo de agua *del mundo*[52] será el del cenote de Maní, donde los dzules y los mayas volverán a enfrentarse, los Señores ancestrales convertidos en piedra a la entrada del cenote cobrarán vida nuevamente, sólo que esta vez los mayas vencerán. Chilam Balam fue un sacerdote del pueblo de Maní, de donde surgirán los mayas que enfrentarán a los españoles: "He aquí a Maní, el tronco del país".[53] El corazón del tronco del Gran Ceibo, es Maní. La ciudad blanca, Mérida, es la ciudad de los españoles.

Los diferentes documentos indígenas, aunque muestran la diversificación escrita de la discursividad indígena en la Nueva España son un ejemplo de cómo la expresión oral pudo cambiar. El uso constante de las dos lenguas, la preocupación por la identidad, las relaciones con los *otros*, las luchas por su territorio, las nuevas representaciones adheridas y la conformación de los sentidos indígenas son elementos clave de la discursividad, asuntos que en la actualidad siguen vigentes.

El discurso quechua

El registro de sentidos, en el caso quechua, también se cruza en diferentes formas, en el poema "Príncipe culpable" recopilado de la oralidad por Guaman Poma de Ayala y la narración en *Nueva Corónica* sobre la captura de Atahualpa, se ve reflejado:

Príncipe Culpable

La pesadumbre me consume,
mis lágrimas no tienen fin.
He de acabar por maldecir
mi corazón.
He aquí mi canto de expiación.
Casa de los cautivos,
casa de las cadenas,
dame la libertad. [54]

Nueva Corónica y Buen Gobierno
[Sobre la aprehensión de Atahualpa]

y como se vido tan mal tratamiento y daño y robo tuvo muy gran pena y tristeza en su corazón, y lloró y no comió, como vido llorar a la señora coya, lloró, y de su parte hubo grandes llantos en la ciudad de los indios, cantaban de esta suerte […] [55]

[52] "Maní" es el *Tuuch Lu'um u*, "ombligo del mundo", en maya yucateco.
[53] Anónimo, *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, p. 129.
[54] E. Bendezu Aybar, *Op. cit.*, p. 22
[55] Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva Coronica y Buen Gobierno*, vol. 1, p. 282.

El *Tawantinsuyo* atravesaría igualmente por el registro de los acontecimientos, como del proceso de colonización, sin embargo, no hay cronistas andinos:

> Esta solución debe aceptarse para los incas y para sus descendientes, puesto que no se conoce un solo texto literario inca originalmente registrado en cualquier forma semiótica que aspire al nombre de escritura de tipo occidental. Lo que sí tenemos son traducciones de "discursos largos", aproximadamente a partir de los 19 años después de la llegada de los españoles a Cajamarca, hechas por Betanzos, y también imperfectos registros de "discursos breves" en quechua, aproximadamente a los 41 años a partir del mismo acontecimiento, hechos por Cristóbal de Molina el Cuzqueño con el alfabeto español. Y son estos "discursos", positivamente valorados y oralmente repetidos, sin mayores alteraciones, durante períodos largos, los que nos permiten hablar de un arte verbal o de una literatura inca, más que los testimonios de los cronistas sobre las circunstancias y los modos en que se practicaba dicho arte.[56]

Este asunto debería tratarse con mayor detenimiento, pues lo que en México es un "cronista indígena", aunque biológica y culturalmente sea mestizo, en Perú no se consideró del mismo modo a una persona de *origen* indígena. Además, las cartas-relación que se escribieron, por su contenido, no distan de las crónicas.

Inca Garcilaso de la Vega en los *Comentarios reales* tienen una estructura similar a la *Historia* de Diego Muñoz Camargo, pero su delego quizá se explique porque "ha sido tradicionalmente visto como un ejemplo excelso de mestizaje; su talla como humanista europeo queda avalada desde su traducción de los *Diálogos de amor* de León Hebreo, pasando por *La Florida*, hasta culminar en las dos partes de sus *Comentarios reales*".[57] El propio Inca Garcilaso, no obstante, expresa su duda sobre el tipo de crónica que existe en Perú e inicia su texto de la siguiente manera:

> Aunque ha habido españoles curiosos que han escrito las repúblicas del Nuevo Mundo, como la de México y la del Perú y las de otros reinos de aquella gentilidad, no ha sido con la relación entera que de ellos se pudiera dar, que lo he notado particularmente en las cosas que del Perú he visto escritas, de las cuales, como natural de la ciudad del Cozco, que fue otra Roma en aquel Imperio, tengo más larga y clara noticia que la que hasta ahora los escritores han dado.[58]

[56] E. Bendezu Aybar, *Op. cit.,* p. XVII.
[57] Concepción Reverte Bernal, "La literatura virreinal peruana. Esbozo de un estado de la cuestión", p. 282.
[58] Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales*, p. 16.

El propósito de Garcilaso de la Vega es escribir sobre lo que conoce del Imperio Inca en el *discurso de la historia*, sin contradecir lo que se conoce por los españoles, pero corrigiendo, como intérprete de la lengua, la corrupción que se ha dado al confundir la fonética de las palabras, así servir a la república cristiana; entre los primeros puntos que comenta es el nombre de Perú, de ahí continua con la historia: "para atajar esta corrupción me sea lícito, pues soy indio, que en esta historia yo escriba como indio con las mismas letras que aquellas tales dicciones se deben escribir. Y no se les haga de mal a los que las leyeren ver la novedad presente en contra del mal uso introducido, que antes debe dar gusto leer aquellos nombres en su propiedad y pureza".[59]

La falta de cronistas andinos se puede unir al planteamiento que, "cuando los primeros textos de escritores indígenas aparecen, alrededor de 1600, ya se ha impuesto e instaurado un sistema de administración centralizado y burocratizado. La Iglesia y la Corona aseguran luego su poder gracias a la elaboración de estructuras administrativas y jurisdiccionales".[60] Pero lo cierto es que se dio una situación en la que la lengua quechua, por decirlo de algún modo y parafraseando a Martín Lienhard en su idea de un discurso secuestrado, también estaba secuestrada como la crónica indígena.

El estudio de la lengua quechua fue una actividad de las élites indígenas y españolas, pero son estas últimas las que podrán emplearla oficialmente, en 1551 se establecía una Cátedra en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos "en cuyos claustros se graduó de Bachiller en 1597 el cusqueño Francisco de Avila, gran recopilador de los mitos de Huarochirí",[61] el libro que recuperaba la Gramática y vocabularios por Antonio Ricardo se realizó en 1586, "esta gramática, editada por Antonio Ricardo, es la que proporcionó al quechua el carácter de lengua oficial normativizada para la evangelización (Calvo, 2000c:141)".[62] La información recogida por los cronistas del virreinato está clasificada a partir de la presencia del Virrey Toledo en pretoledanos, toledanos y postoledanos:

> Durante las tres últimas décadas del siglo XVI, tiene lugar el asalto masivo contra los remanentes vivos todavía del incario. Lo inicia el Virrey Toledo con sus Informaciones que pretendían probar la tiranía de los incas. En 1583 un concilio en Lima ordena la des-

[59] *Ibid*., p. 17.
[60] U. Kolbinger, *Op. cit*., p. 6.
[61] E. Bendezu Aybar, *Op. cit*., p. XIV.
[62] G. Merma Molina, *Op. cit*., p. 35.

trucción de los quipus. En 1613 el padre Arriaga se regocija con la destrucción material de instrumentos musicales y signos religiosos. En 1614 las autoridades católicas prohíben las fiestas y bailes indígenas y de manera especial los cantos en quechua.[63]

Las crónicas peruanas nacen con la intención de menoscabar el imperio y la cultura inca, esta diferencia es crucial, pues en la Nueva España, los indígenas o el contenido indígena aunque estuviera bajo la tutela de los españoles y se hiciera para justificar la participación del pueblo en favor del ejército invasor y se "alegraran" de la llegada del cristianismo, se escribía sobre la grandeza propia, y en el caso de los mayas para perpetuar su genealogía y mostrar su pensamiento, ya fuera salpicada de aspectos cristianos. Además, la prohibición de los cantos traía consigo un ocultamiento del discurso quechua, los cantos eran un aspecto muy amplio que recogía los bailes (*wayñus*, *yaraví, jhatchuas, chimayche)*, la poesía (lo que comprendemos ahora por poesía), la sacralidad, himnos ceremoniales; cantos que, igualmente, están presentes en el caso náhuatl, sólo que éstos sí fueron guardados en algunos *libros*.

Algunas poblaciones cuidan la oralidad y sus instrumentos de registro, con la escritura latina adhieren esta nueva forma y la hacen suya, como fue el caso de los náhuatl y mayas, no es el caso del quechua, quien mantendrá un resguardo mayor en la oralidad y esto se verá reflejado en los escritores del siglo XXI: "los cuentos y leyendas prehispánicos se sumergen en el magma colonial para reaparecer después con elementos tomados de la cultura del colonizador. En realidad, parecería que todo el sistema del arte verbal inca se sumerge en una suerte de *likupacha* o mundo subterráneo y vive una vida clandestina frente a la teocracia virreinal de doctrineros, extirpadores de idolatrías e inquisidores".[64]

Los indígenas serán los informantes de los cronistas: "desde la época colonial, o quizás sobre todo en esa época, la redacción de textos en los cuales 'se da la palabra a los indios' ha sido una práctica muy común. Pero no es, salvo en una serie de textos excepcionales, una auténtica voluntad de conocer al otro la que mueve al transcriptor. En la mayoría de los casos, la transcripción del discurso indígena obedece a motivos de orden más práctico".[65] Por esto, Lienhard habla de un secuestro del discurso, y se deberá añadir que del discurso en español, pues la oralidad le seguirá perteneciendo a los andinos.

[63] E. Bendezu Aybar, *Op. cit.*, p. XXVII.
[64] *Ibid.*, p. XXVII.
[65] Martín Lienhard, *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas*, p. XIX.

Dado que el discurso no puede encontrarse en las crónicas no significa que no haya otras referencias textuales para encontrarlo. Y la importancia epistolar en el discurso quechua es de gran valor, pues estas cartas-relación dan cuenta de la situación de los pueblos, de la *forma de pensar* y de la mudanza epistemológica. Ante los testimonios epistolares, Lienhard se pregunta si son informantes o actores, tal distinción nos conduce hacia la afirmación de un proceso propio:

> Nacida, como los testimonios, en un contexto de negociación, la práctica epistolar indígena es, en un sentido amplio, "política". La sustenta casi siempre, apoyado en las formulaciones más diversas, un gesto "reivindicativo". Cuando aparece, la expresión de "sentimientos", lejos de toda subjetividad, no sirve sino para reforzar una argumentación política. Más en general, la incorporación de discursos no directamente "reivindicativos" –historiográficos, etnográficos, poéticos, etc.– se subordina a esta orientación básica.[66]

Esta orientación básica, política o reivindicativa, está mostrando un discurso en la pluma de sus actores, el modo en cómo están llevando a la práctica la actividad es una muestra de cómo el discurso se juega en las relaciones de poder, una negociación continua que moldea a los involucrados.

Existe una serie de cartas-relación escrita por indígenas, en la que destaca Guaman Poma de Ayala, Titu Cusi Yupanqui y Pachacuti Yamqui Salcamaygua, aunque:

> el derecho concedido por la Corona a los súbditos para que pudieran dirigir peticiones a las autoridades explica el número relativamente elevado de textos de esta tradición discursiva en el virreinato del Perú, y se puede interpretar como una estrategia de las autoridades para alcanzar legitimación política y asegurar su poder y su autoridad. El productor no espera una respuesta directa del receptor, puesto que las peticiones no siempre arrastran decisiones o reacciones efectivas de las autoridades".[67]

Las cartas dirigidas al monarca y las de intercambio personal son la fuente del cambio discursivo. Cronistas o no, están las huellas de su discursividad en las cartas-relación:

> Algunas "cartas" indígenas se liberan de las convenciones de la tradición epistolar para tomar la forma de un discurso literario

[66] *Ibid*., p. XXIX.
[67] U. Kolbinger, *Op. cit*., p. 10.

> "autónomo" y de envergadura insospechada. Nos referimos, especialmente, a la extensa carta-narración (66 folios) que el Inca Titu Cusi Yupanqui, autoridad suprema del estado inca rebelde de Vilcabamba, dictó en 1570 para su colega el rey español Felipe II [Yupangui 1985], y a la carta-crónica de vastísimas dimensiones (1.189 folios) que el supuesto cacique quechua Guaman Poma de Ayala [1980] quiso destinar, hacia 1615, a Felipe III. […] Otras crónicas indígenas, como la de Pachacuti Yamqui, en el Perú, o el "Compendio histórico del reino de Texcoco" de Ixlilxóchitl, descendiente de los señores del mismo lugar, se acercan, aunque no explícitamente, a una práctica epistolar en los términos que hemos venido definiendo.[68]

Estas relaciones son las que son equiparables al quehacer de los cronistas en la Nueva España: "Las 'cartas' de Titu Cusi y de Guaman Poma o, en México, 'el Compendio histórico del reino de Texcoco' de Ixtlilxóchitl (2.1/ 1975ª), constituyen el verdadero comienzo de una escritura indo-hispánica".[69] Aunque Lienhard encuentra el comienzo de la escritura indígena hispana, o lo que podría ser lo mismo, el discurso en español, es menester recalcar la continuidad a pesar de una forma de registro añadida de origen europeo y resaltar cómo se equiparan dos textos cuyas causas son diferentes. Al cotejar los textos novohispanos con los andinos no pasan desapercibidos los productores de tales textos, el reconocimiento público de su origen indígena, y su postura como legitimadores del contenido indio o inca.

El texto de Guaman Poma también es equiparable a los cronistas indígenas, escritores que son indígenas letrados, tienen el dominio de la cultura y la lengua del *otro*, la fragmentación y el revés contra el sistema colonial:

> Guaman Poma —como en la Nueva España, Hernando Alvarado Tezozómoc, Domingo Francisco Chimalpain y Fernando de Alva Ixtlilxóchitl— perteneció a una nueva categoría cultural: el indígena letrado, capacitado para servir de puente entre dos mundos. Se valió del castellano, la lengua que aprendió en las doctrinas; reconoció la doble importancia de la imagen para traspasar fronteras lingüísticas; se familiarizó con la cultura religiosa, en particular la retórica de los sermones; asimiló todo ello y lo adaptó a su cosmovisión andina. […] Al darle presencia a este nuevo saber en letra e imagen, lo tradicional andino y la moderna cultura europea chocan y confluyen; entran en un proceso de transculturación, como dijera Fernando Ortiz al referirse a las culturas africana e hispá-

[68] M. Lienhard, *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas,* p. XXXIII.
[69] Martín Lienhard, *La voz y su huella*, p. 83.

> nica en Cuba. Los escritos y dibujos de Guaman Poma nacen en esta coyuntura cultural de conflicto y contacto; el autor aprovecha todo ello y propone entonces una manera diversa de aprehender ese mundo nuevo y trágico del coloniaje. Esta mirada mestiza le permite al cronista desvelar los significados de la realidad andina y, a la vez, sobrepasar modalidades de conocimiento exclusivistas.[70]

La imagen del indígena entre los dos mundos ha sido una preocupación constante en los análisis intelectuales: "Raquel Chang-Rodríguez nos presenta desde distintos ángulos al personaje y a su obra. Felipe Guaman Poma fue un indio ladino que asimiló la cultura europea y se empeñó en ubicar a 'su' gente en la nueva sociedad, en el nuevo mundo impuesto por el dominio castellano".[71] Este empeño es una respuesta a un sistema, más que una obstinación, un asunto político, social y reivindicativo. Chang encuentra en Guaman Poma a un novelista, en la primera parte de *Nueva corónica*:

> Es historia, como la concebimos en Occidente, porque da cuenta, aprovechando concepciones andinas del tiempo y del espacio y también de la escritura alfabética y de la tradición pictórica europea, de sucesos y vivencias de la época del pre-contacto hispanoindígena y de las décadas iniciales de la colonización. […]
>
> Cuando esas instancias narrativas se individualizan, se reducen —y éste es el caso del episodio ligado a Cristóbal de León, hasta cierto punto el alter ego de Guaman Poma—, iluminan y amplifican nuestra comprensión del impacto de la Conquista, de esa historia compartida tanto en América del Norte como en América del Sur y que, paradójicamente, nos liga a Europa y nos separa de ella.[72]

Nueva corónica más allá de ser útil para entender el proceso de colonización y la cultura peruana, es un discurso propio incluso cuando se concibe con categorías contemporáneas. Es un texto en el que Guaman Poma se sirve de Cristóbal de León para dar a conocer la situación colonial como indígenas, pero no reduce, descubre las estrategias para representar lo colectivo de forma individual.

Así como las crónicas indígenas entrelazan sentidos, es posible hallarlos en *Nueva corónica* con las *Relaciones geográficas de Indias*, Chang siguiendo a José Varallanos apunta a la imagen como parte de la escritura y representación:

[70] Respuesta de la entrevista de Raquel Chang en Carmen Boullosa, "El Guaman Poma de Raquel Chang", p. 63.
[71] *Ibid.*, p. 59.
[72] *Ibid.*, p. 60.

> En cuanto a las representaciones icónicas de la Nueva corónica..., y las Relaciones..., después, y en otro contexto, el vínculo fue también sugerido por Maarten van de Guchte y Walter Mignolo. El primero propone que quizá, Guaman Poma, por medio de los cuestionarios de las Relaciones geográficas..., u otras vías, podría haber estado al tanto del uso de pinturas en documentos legales mexicanos; cuando el segundo examina las pinturas de ciudades y villas de la crónica andina, las juzga muy adaptadas a lo pedido en la pregunta diez del cuestionario oficial de las Relaciones de 1577 —recordemos que dicha pregunta pedía "el sitio y asiento" de los pueblos y "la traça de ellos"—, y especula que su autor pudo haber conocido los dibujos o mapas novohispanos. En este sentido conviene notar dos aspectos: el soberano español había pedido (1533) testimonios gráficos, en particular sobre la Nueva España; esta solicitud se extiende a otras posesiones españolas en América, y se reitera en 1577, 1584, 1621 y 1765.[73]

La autora del estudio sobre Guaman Poma añade las coincidencias con el manuscrito de Wellington de Murúa, sin embargo, señala que se trata de ir más allá de quién copió a quién o de mostrar un fondo común, contrastar minuciosamente la obra con la *Historia del origen y genealogía real de los reyes incas del Perú* (1590) y la *Historia general del Pirú* (1613). Esto por supuesto, es un asunto de mayor trascendencia, pues es justo con el fraile mercedario Martín de Murúa, a quien denuncia Guaman Poma.

Silvia Rivera Cusicanqui, por su lado, se centra en el "Mundo al Revés" para su teoría visual: "más que en el texto, es en los dibujos donde el cronista despliega ideas propias sobre la sociedad indígena prehispánica, sobre sus valores y conceptos del tiempo-espacio, y sobre los significados de esa hecatombe que fue la colonización y subordinación masiva de la población y el territorio de los Andes a la corona española".[74] Observa que, en las imágenes, los sentidos se han perpetuado y no fueron censurados, además:

> la lengua en la que escribe Waman Puma está plagada de términos y giros del habla oral en qhichwa, de canciones y jayllis en aymara y de nociones como el 'Mundo al Revés', que derivaban de la experiencia cataclísmica de la conquista y de la colonización. Esta noción del Mundo al Revés vuelve a surgir en la obra de un pintor chuquisaqueño de mediados del siglo diecinueve.[75]

[73] *Ibidem*.
[74] Silvia Rivera Cusicanqui, *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, p. 22.
[75] *Ibid*., p. 21.

Guaman Poma al representar el mundo prehispánico, revela la imagen del descabezamiento del mundo inca y su relación con el mito de Inka Ri, es de resaltar que esta imagen será retomada en la muerte de Atahualpa (1533) y de Tupaq Amaru I (1570):

> […] el Inka legítimo y el Inka rebelde de Willkapampa yacen echados, orientado su cuerpo en el mismo sentido, mientras un español les cercena la cabeza con un gran cuchillo, en tanto que otro lo sujeta por los pies. Ya sabemos que Atawallpa no murió de esta manera, pues fue sometido a la pena del garrote. En el caso de Tupak Amaru I la representación es más fiel, y la cercanía vivencial al cronista más evidente.
>
> La similitud de ambas figuras induce de modo natural a un "efecto flash back", que nos permite ver en ellas una interpretación y no una descripción de los hechos. La sociedad indígena fue descabezada. Esta imagen se enraíza en los mitos de Inka Ri (cuya cabeza crece bajo la tierra, hasta que un día se unirá al cuerpo), que aún hoy se cuentan en comunidades del sur del Perú.
>
> Esta visión sombría y premonitoria, que se expresará históricamente en la gran rebelión de 1781 (Tupaq Amaru II, Tupaq Katari y otras figuras emblemáticas de esa continuidad interrumpida) puede aún contrastarse con la imagen del Indio Poeta y Astrólogo, aquel que sabe cultivar la comida, más allá de las contingencias de la historia.[76]

El discurso de Guaman Poma —descendiente de los yarovilca, uno de los pueblos conquistados por los incas—, da cuenta de los pueblos que conforman el imperio, por lo que es la lengua quechua y la situación que comparten, un trasfondo que está cambiando el sentido de lo *inca*, es como si estuviera representando la alineación de los diferentes pueblos. Hay que advertir que Guaman Poma encuentra en ciertos "primeros ingas legítimos" de donde proviene su familia, su ascendencia inca.

Esto también ocurre en la *Relación de las antigüedades deste reyno del Piru* (1620) de Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, quien es collagua, pero en su obra, se decanta por una narración sobre el imperio Inca. Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui, por su lado, reclama su posición de descendiente del verdadero rey inca, acusando a Atahualpa de usurpador. El 6 de febrero de 1570, el Inca Titu Cusi Yupanqui tiene lista una relación de 66 folios destinados a Felipe II, con intercesión de Lope García de Castro, en el que da cuenta de la conquista del Perú, la *actuación histórica de su padre Manco Inca* y su participación en la negociación de paz con los españoles:

[76] *Ibid*., p. 32.

> También que Su Majestad sepa que mi padre Mango Ynga Yupangui, hijo que fue de Guaina Capac y nieto de Topa Ynga Yupangui, y ansí por sus abolengos descendiendo por línea recta, fue el señor prencipal de todos los reinos del Pirú, señalado para ello por su padre Guaina Capac y tenido y obedecido por tal en toda la tierra después de sus días, como yo lo fuí, soy y he sido en ésta después que el dicho mi padre falleció.[77]

Es lo "Inca" lo que se está jugando en las relaciones de poder, en los cronistas del virreinato y los quechuas en sus relaciones, unos condenándolo, otros rescatándolo.

Los quechuas epistolares encuentran en lo *inca* la unidad, el sentido de *ser* en relación contra los *otros*, y la identificación con otros pueblos andinos, traspasando algunas fronteras, aunque no las elimina, tienen un fuerte matiz político, de una lucha política y social que se da en la concepción del lenguaje en español. Lo *inca* en la epístola quechua se mantiene aún en el siglo XVIII, por lo que el refuerzo y su continuidad será una característica de la escritura y cultura quechua. Además, esta importancia de lo "inca" sigue en juego en la actualidad dentro del discurso quechua contemporáneo dirigido a los *otros*.

> La "Representación verdadera y exclamación rendida y lamentable que toda la nación indiana hace a la majestad del señor rey de las Españas…", escrita hacia 1749, fue uno de los manifiestos indígenas tempranos. Defendido y difundido por fr. Calixto de San José Tupac Inca (descendiente, por el lado materno, del Inca Tupac Yupanqui), este texto -o alguna de sus versiones anteriores- llegó a ser, en los años 1740, la "plataforma política" de un importante sector *neo inca* del Perú. Si bien se trata, formalmente, de una "carta" o solicitud al rey, este manifiesto circuló ampliamente -al parecer también bajo forma impresa- antes y también después de su entrega al destinatario oficial (1750).[78]

Cuando se habla contra lo inca por los quechuas, es contra Atahualpa pero no, necesariamente, contra la cultura. Con el tiempo, incluso la referencia negativa a Atahualpa se irá difuminando. La idealización de lo inca alcanza inclusive a los cronistas peruanos. En la obra sobre Pizarro "así por ejemplo, se silencia las disputas políticas entre los sucesores incas Waskhar y Ataw Wallpa que facilitaron la conquista

[77] Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui, "Doc. 53: Titu Cusi Yupanqui: instrucción para el ex gobernador Lope García de Castro, 6 de febrero de 1570" en M. Lienhard, *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas,* p. 164.
[78] M. Lienhard, *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas*, pp. XXXIV-XXXV.

española, con el objetivo de idealizar el pasado incaico y contrastar su grandeza con el caos y el desastre provocados por 'los enemigos de barba'".[79] Giovanni Anello Oliva escribe sobre los incas y la conquista: "la imagen que Oliva ofrece acerca de los incas y su organización está idealizada y la usa de alguna manera para oponer lo positivo que tiene el gobierno de los naturales frente a los monarcas cristianos".[80]

Cabe rescatar la postura del "buen gobierno", asunto que es relevante en el Virreinato de Toledo y quien también aplica sus ordenanzas con este título, por lo que no es casualidad el texto de *Nueva Corónica y Buen Gobierno* de Guaman Poma. La idealización inca frente a la Corona española, es la conducción a la identidad peruana: "el hecho de que Oliva coincida con Guaman Poma, en el caso de la entrevista —donación de Guaman Mallqui con los españoles—, revela que la posición de los cronistas en el XVII es bastante homogénea respecto al punto de los derechos de los indígenas, su soberanía y la relación con la monarquía cristiana".[81] Pero, si bien tienen coincidencias, las implicaciones serán diferentes para los quechuas, españoles y peruanos.

En el siglo XVIII se rompe la comunicación en el proceso epistolar:

> El discurso de tales manifiestos, libre de rasgos de enunciación oral y de corte ilustrado, deja de incorporar fragmentos de procedencia oral. Perfecta, la adecuación a las normas del horizonte cultural del interlocutor ya no significa, sin embargo, la sumisión política a la autoridad colonial o criolla. No es más, ahora, que un recurso táctico que permite asegurar la cabal recepción del mensaje. Moldeado en unas formas "aceptables", el mensaje que transmiten estos textos siendo (aunque sin la connotación de "prehispánico", "indígena", porque corresponde a una de las "líneas" que se vinieron desarrollando dentro del mundo indígena).[82]

Más allá de los consejos morales, la denuncia de los malos funcionarios coloniales y la exhortación a una vida virtuosa, la escritura de Guaman Poma representa el discurso escindido entre el *runa simi* y el español, asimismo Pachacuti Yamqui Salcamaygua, con su exaltación a los inca, e Inca Titu Cusi Yupanqui al reclamar su lugar como heredero Inca, no sólo están destinando un discurso para los *otros*, pues son indígenas letrados y de linaje noble, sino de una transformación, en

[79] G. Makaran, "La realidad nacional boliviana en el espejo de la literatura quechua-aymara", p. 15.
[80] L. Regalado de Hurtado, *Op. cit.*, p. 18.
[81] *Ibid.*, pp. 19-20.
[82] M. Lienhard, *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas,* p. XXXIV.

donde son protagonistas de su propio proceso expresado en español. Es la media lengua un rasgo identitario, entre aquellos que viven en dos mundos-lenguas: el hispanohablante y el quichuahablante, una *decisión deliberada* de las lenguas mixtas: "en este caso serían los hablantes bilingües los que crearon conscientemente una tercera lengua a partir del quichua y el castellano, como rasgo que los distingue de los monolingües quichuas y los monolingües castellanos, con sus respectivos ámbitos socioculturales".[83]

Walter Mignolo, sobre el texto de Guaman Poma de Ayala, muestra la tensión de dos sistemas: "Waman Poma miraba y comprendía desde la perspectiva del sujeto colonial (el sujeto formado y forjado en el Tawantinsuyu y en el Keswaymara, confrontado con la presencia repentina del castellano y del mapamundi de Ortelius) y no del sujeto moderno que en Europa comenzó a pensarse a sí mismo como sujeto a partir del Renacimiento".[84] En las primeras décadas la representación de dos sistemas diferentes es algo que puede determinarse con certeza, quechua y español, pero en el nuevo lenguaje que mezcla ambos, ya no lo será. El sistema *runa simi* no es enteramente colonial, pues no se expresa a partir de las concepciones, exclusivamente, europeas y tampoco quechuas, ha modificado su lenguaje.

La escritura en Mesoamérica como en el área andina, es una práctica de resistencia, pero "la resistencia indígena, como se señaló, no se expresó en tanto que reacción visceral contra los intrusos, sino que se desarrolla a través de la experiencia práctica del sistema colonial. La historiografía 'indohispánica' y la literatura epistolar o 'notarial' de los caciques y principales constituye, cuando existe, uno de los aspectos de una toma de conciencia indígena".[85]

Así, ya no se trata sólo del cuerpo al que se designa "indio", sino de su contenido y de todo un dispositivo de lo *indio*, cómo funciona e interactúa con el mundo. Por supuesto, no será sinónimo ser *quechua* a *indio*. No hay tal sinónimo ni analogía. Los sentidos son diferentes, sin embargo, ambas categorías funcionan sobre la misma persona. Guaman Poma en su relato se refiere a sí mismo y su sociedad como quechua en su lengua *runa simi*, pero en español como *indio*. En el texto en español, la palabra *indio* está regada por todo el documento de *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. El nombramiento "indio" sólo es una designación a un

[83] Jorge Gómez Rendón, *Mestizaje lingüístico en los Andes*, p. 152.
[84] Walter Mignolo, "El pensamiento des-colonial. Desprendimiento y apertura: Un manifiesto", p. 34.
[85] M. Lienhard, *La voz y su huella*, p. 98.

mundo que tiene una vida y contexto más extendido. Existe una actitud negativa sobre el *indio*, configurado por el europeo, pero también otro sentido que se niega a verse a sí mismo de esta manera.

En esta misma línea están los testamentos y documentos jurídicos de Cajamarca, del siglo XVII:

> Las escrituras notariales parecen exhibir una relación social y política y atestiguan, al establecerlo por escrito tal como si fuera un hecho jurídico, un alejamiento entre dos mundos. Acerca del mundo nativo americano, Tamar Herzog nota que la transición de "una forma de almacenar la información (indígena) hacia otra (de estilo europeo)" fue diferente en México y en Perú. En México, los indígenas usan "notarios al estilo español, desarrollando una escritura alfabética en náhuatl", mientras que en el Perú, apenas se encuentran unos pocos escritos notariales en quechua.[86]

Los españoles fracasan en Cajamarca, los indígenas tienen el poder de la escritura:

> Es decir, la intención del derecho, al ser aplicado por los escribanos y mandatarios, no fue solo de asegurar que los indígenas cambiasen, como lo apunta Tamar Herzog al considerar la validación de la costumbre indígena como fuente del derecho en América, sino que la práctica notarial da lugar a una territorialización verbal, una repartición del uso del idioma, que refleja la competencia de sus responsables: el quechua escrito parece ser reservado a la labor de los curas, mientras las últimas voluntades se inscriben en castellano, idioma válido para cualquier persona que lo pueda manejar.[87]

El escribano es un productor de textos "y junto a él se instala la sospecha de que los discursos encerrados en los actos conservados no son reflejos de realidad, sino pedazos fragmentarios de discursos, contenidos y reprimidos, en el espacio del archivo, en un lugar a veces minúsculo [...]".[88] Pedazos que justamente dan cuenta de la fragmentación de la vida, de la representación cotidiana.

En Perú, la literatura indígena incluye cantos, poesía y teatro, Guaman Poma recopiló varios cantos transcritos en la lengua quechua, sin embargo, el florecimiento de la literatura quechua como del resto del territorio andino, quedó truncada:

[86] Aude Argouse, "Testamentos de indígenas, ¿una fuente excepcional? La 'voz del pueblo' y el escribano Cajamarca, Perú, siglo XVII", p. 206.
[87] *Ibid*., pp. 206-207.
[88] *Ibid*., p. 205.

> en el siglo XVIII —cuando surgieron las primeras rebeliones indígenas— se prohibió el uso de las lenguas nativas en todo el territorio conquistado. A finales de ese siglo, en el Cuzco surgió una especie de renacimiento literario quechua, que reflejaba el descontento social de los oprimidos y que desembocó en la rebelión de Tupac Amaru. Los gobernantes asociaron el movimiento con la sublevación, prohibieron la literatura en lengua indígena y trataron de imponer el castellano.[89]

El miedo a una sublevación para la instauración de un sistema indígena parece muy bien fundado. Tupac Amaru II, en su insurrección (1780-1781), declara:

> […] y siendo los corregidores los perturbadores e inquietadores, por ley deben ser desterrados, y como traidores a la real corona y apóstatas de la fe, deben ser en el punto destruidos. Y si el matar al delincuente de lesa majestad es hacer un gran servicio a la corona, matando nosotros a los corregidores y sus secuaces hacemos grande servicio a Su Majestad y somos dignos de premio y correspondencia [Carta-alegato de Túpac Amaru al visitador Areche, 5 de marzo de 1781, en Durand Flórez 1980-1982, t. III (1981), 204-222].[90]

Además, se prohíben los *Comentarios reales* de Inca Garcilaso. La prohibición, por supuesto, está en relación con el imperio Inca y la lengua indígena como parte de una identidad que puede ser un instrumento en contra de la sociedad virreinal. Lo que no se prevé es cómo esta pretensión en contra de lo inca juega un papel fundamental en las rebeliones.

El discurso mapuche

El caso de los mapuches es diferente al proceso virreinal al que se vieron sometidos los náhuatl o quechuas. Los cronistas eran españoles y chilenos, pero no mapuche ni de *origen* mapuche, esto no significa por supuesto, que no tuvieran sus propios registros: "la sociedad mapuche de Chile y Argentina mantuvo sus discursividades regidas por principios y normas predominantemente intraculturales hasta la llegada de los españoles, la que provocó una relación de contacto intercultural inevitable y permanente de carácter asimétrico. Esta situación fue acentuada por la mestización provocada por la obligada convivencia y el aprendizaje de

[89] L. K. Vergara Romaní, *Op. cit.,* p. 177.
[90] M. Lienhard, *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas*, p. XXXVIII.

la lengua española por parte de los mapuche, que los transformó en bilingües y, con ello, en biculturales".[91]

La obligación de la lengua del español es distinta como su relación con la Capitanía General de Chile, por consecuencia, con el Virreinato de Perú. Sí, los mapuche se vuelven bilingües y biculturales con relación a la sociedad española, pero tendrán otro tipo de asimetría:

> Existían rivalidades entre indígenas, y esas disputas favorecieron la participación de mapuches (principalmente picunches y gente del norte del Maule) en las batallas, por el lado del español. Pero no es el caso de México o Perú, donde el nivel de desarrollo alcanzado por estas sociedades había llevado a que se estructuraran fracciones, agrupaciones, grupos políticos articulados (dinastías), etc. que poseían rivalidades objetivas. Al llegar Pizarro al incanato, éste se encontraba dividido en dos reinados o principados. Esa rivalidad fue aprovechada para la destrucción del Tawantinsuyo. Lo mismo ocurrió en el México azteca, en que el imperio de Tenochtitlan dominaba por la fuerza, y en forma a menudo sangrienta, a numerosas sociedades subordinadas. Nada de esto ocurría en Chile.[92]

Pablo Marmán Quemenado, historiador mapuche, muestra que la influencia de la colonización afectó a su pueblo a partir de la fundación de Santiago en 1541: "la organización de la Colonia en estos espacios siguió las mismas pautas que en el resto de América, una sociedad piramidal estratificada racialmente en cuya cúspide estaban los españoles y sus descendientes no bastardos, los criollos. Su base estaba compuesta por la población Mapuche que no pudo escapar o continuar la resistencia, así como por la población negra. Entre ambos extremos terminaron ubicándose los mestizos".[93]

Por su parte, José Millalén Paillal, historiador mapuche, señala que "es preciso recordar que con el mencionado Parlamento y Pacto de *Kvyen (Killin)* de 1641, el pueblo mapuche no sólo logra el reconocimiento de su soberanía sobre una parte de su territorio, sino que asimismo se consagra la pérdida de gran parte de sus posesiones ancestrales".[94] Pero lo importante, a pesar de las reducciones y batallas perdidas, es que han ganado su soberanía oficial, y esto será la clave de su discurso expresado en español: "de esta manera y a partir de la delimitación territorial y mutuo reconocimiento de soberanía, se irán conformando

[91] Iván Carrasco M, "Poesía mapuche etnocultural", p. 196.
[92] José Bengoa, *Historia del pueblo mapuche (siglo XIX y XX)*, p. 24.
[93] P. Marmán Quemenado, *Op. cit.* p. 78.
[94] J. Millalén Paillal, "Taiñ Mapuchegen. Nación y nacionalismo mapuche", p. 321.

dos formaciones sociales históricas diferenciadas: una de ellas, con un sustrato étnico cultural ancestral, y, la otra, como un nuevo sujeto social colectivo donde el mestizaje biológico —y cultural durante un tiempo— serán sus características sociológicas esenciales".[95]

La complejidad del discurso mapuche está intrincada por la Guerra de Arauco durante el siglo XVI y XVII, aunque las batallas se suceden hasta principios del siglo XIX contra los españoles y criollos. El discurso en español, entonces, se inscribe en el contexto de las batallas:

> Las primeras décadas del segundo período —tras la llegada de los españoles— estuvieron marcadas, entre otras cosas, por personajes que hoy en día algunos recuerdan como grandes figuras de la resistencia: Michimalonco (recuérdese el incendio de Santiago aquel primer 11 de septiembre de la historia de Chile, en 1541), Lautaro, Galvarino, Caupolicán y Pelantaro. Dos hitos importantes en las relaciones entre los mapuches y los colonizadores españoles fueron el Parlamento de Quilín (1640) y el último Parlamento de Negrete (1803).[96]

Los pueblos mapuche mantuvieron cierta autonomía, los *lonkos* eran los que tenían el cargo de liderar a sus pueblos, defender el territorio y negociar con la Capitanía General de Chile y autoridades del Virreinato de Perú. En ocasiones se podían dirigir directamente al Rey para hacer conocer sus quejas, las cuales eran contestadas —a diferencia de los quechua—, por el mismo monarca, como fue en el caso de la querella contra Valdivia: "Al tomar contacto con otras lenguas y, sobre todo, con otros tipos de discurso, los mapuche transformaron su sistema discursivo y su expresión artística mediante la mezcla de categorías provenientes de tradiciones textuales y culturales diferentes: una ancestral, oral, normativa, y la otra escrita, moderna, plural, variable".[97]

En el intercambio epistolar se distingue la interpretación a la sociedad española por el sistema epistemológico mapuche, no hay duda que el resto de las sociedades también lo hacen, pero aquí son expresadas en forma pública, éste es lo destacable, que su expresión no ha sido ocultada, así Valdivia queda mal parado como mensajero del Rey, pues los mapuche pretenden el diálogo con el monarca:

> Mientras que el rey ocupa el lugar del *toki* en tanto «el que lo gobierna todo», remitente del mensaje y sujeto de la enunciación, Valdivia se vuelve *pülki apoülmen*, el «correo» o gran mensajero que

[95] *Ibid.*, p. 322.
[96] F. Zúñiga, *Op. cit.*, p. 32.
[97] I. Carrasco, "Poesía mapuche etnocultural", p. 196.

> transmite directamente el mensaje del rey, autentificado por el sello que deviene en *pülki*. Pero la carta invierte el signo del sello, y la mano o dedo amputado al español como signo de guerra va a circular como instrumento de escritura (como literalidad de la metáfora, que es desplazamiento, transporte, de una mano en este caso…), al presentarse la carta como mensaje de paz y las «provisiones» escritas como condición de esta. De hecho, en la misma junta, los ülmen presentes solicitan copias escritas (trascripciones) del tratado.[98]

La exigencia, más que una petición de la transcripción de lo dicho por el Rey, y la aseguración de lo dicho oralmente quede grabado en papel, indica el nivel con el que los mapuche están negociando; los malentendidos, la guerra, los pactos eran reconocidos por la Corona. En contraste con lo asumido en una carta anterior: "vemos que la explicación dada aquí sobre el reconocimiento del valor del sello (que habría sido sugerido por los cautivos españoles) se contradice con las Actas de 1605, donde se expresa claramente la lógica de equivalencia invertida que establecen los *apo-ülmen* entre el sello real y el *pülki*, reforzada por la identificación de Valdivia como *pülki ülmen* del *toki ülmen* español".[99] La exhortación por encima de Valdivia no es un asunto menor en la negociación: "*«ahora que Su Magestad defendió su libertad i les amparaba tan paternalmente daban la paz de nuevo conformes con mucho gusto i entero corazón suplicando al dicho Gobernador les hiciese cumplir con efecto las dichas proviciones i* les mandase dar a cada regua un treslado [«traslado»: traslación, trascripción] auténtico dellos para su defensa en todo tiempo»".[100]

La epístola mapuche de carácter jurídico, administrativo y bélico es interesante para revelar el cambio discursivo, sobre todo, por el nivel de comunicación y el dominio de la cultura extranjera sin mezclarse enteramente con ella. Además, siguieron conservando y defendiendo su propia narrativa en la oralidad y con sus propios mecanismos. Azul siguió siendo el fundamento de la narrativa: "en el epew-relato del origen del Pueblo mapuche, nuestros antepasados dicen que el primer Espíritu Mapuche vino desde el Azul. Pero no de cualquier Azul sino del Azul del Oriente. Y como en nuestra Tierra no había nada que pintara ese Azul como el expresado en el cielo profundo, intenso, dijeron que el Azul existe en el Oriente y en el espíritu y el corazón de cada uno de nosotros".[101] Ahora esta narrativa es la muestra de un discurso en *mapudungun* que no será reducida por el discurso epistolar, al contrario, es

[98] Jorge Pavez Ojeda, *Cartas mapuche. Siglo XIX*, p. 48.
[99] *Ibid*., nota 1, p. 48.
[100] J. Pavez Ojeda, *Op. cit*., p. 48.
[101] Elicura Chihuailaf, *Recado confidencial a los chilenos*, 32.

el discurso en español el que defiende el territorio, la cultura y la lengua del *mapu*.

Los cronistas chilenos recogieron los cantos mapuche, intentando trasladar los sentidos, y el registro de las batallas de confrontación, uno de los que destaca es Alonso de Ercilla, con *La Araucana;* existirán varias obras, todas ellas, al margen de la cultura mapuche, incluyendo los estudios sobre su lengua: "los primeros estudios sobre el mapudungun se remontan desde comienzos del siglo XVII (Valdivia 1606, 1621) hasta mediados del siglo XVIII (Febrés 1765, Havestadt 1777). Rodolfo Lenz (1895-1897) publicó una serie de estudios detallados tan interesantes como útiles".[102] A pesar de los esfuerzos por conquistar a los mapuche y de recoger el conocimiento de su cultura, los mapuche harán frente para impedir cabalmente ser sojuzgados por los españoles. El discurso en español de los mapuche sirve a los propósitos de sus pueblos, negociando los sentidos de las dos lenguas.

V
LAS CARTAS INDÍGENAS DEL SIGLO XIX

La reacomodación surgida durante los virreinatos vendría a ser sustituida durante el siglo XIX con la conformación de los Estados-nación. Las guerras de independencia y las formaciones de las naciones disparan las múltiples relaciones; las distintas formas de vida y convivencia de los individuos, como de los pueblos, tomarán gran importancia en la manera en que pelearán en el entramado nacional. Los criollos y mestizos en vías de ejercer el control entrarán como actores principales, no desaparecerán los blancos/españoles, se sumarán los nuevos líderes al imaginario del *otro* al que hay que combatir.

El indígena que a partir de 1810 se vio enfrentado a nuevas guerras, es diferente al de la conquista. Trescientos años después consiguen que las luchas ya no sean iguales, aunque mantienen el mismo carácter. Los mayos, los yaquis, los mayas, lencas, quechuas, mapuches, luchaban, no por la consigna de los criollos, aunque estuvieran de parte de alguno, sino por su propia forma de vida. El apoyo a uno u otro bando estaba en relación con la reciprocidad que pudieran obtener para mantener su organización y no sobre la base del nacionalismo.

[102] F. Zúñiga, *Op. cit.*, p. 45.

El fondo cultural, las estructuras económicas, las vías políticas, las estructuras cognitivas-epistemológicas de los líderes latinoamericanos, los conocimientos (casi todos exportados de Europa), la ideología y las creencias, todo lo que hace nacer a las naciones y sus participantes, neófitos y descendientes ciudadanos, es el dispositivo en el cual se mueven los indígenas. En fin, la forma en cómo los Estados tienen que crearse y sobrevivir es la manera en que influye en las decisiones de las luchas de los pueblos indígenas. La nueva posición del indio en las naciones está relacionada con las pretensiones de éstas, en las decisiones políticas y necesidades económicas.

Los textos-cartas en este periodo están inscritos en las batallas, la ausencia de impresos nos indica el proceso caótico y la separación que impide a los indígenas publicar; paralelamente, la importancia de la oralidad, en sus diferentes artes, continúa como el mayor soporte de los discursos. Cabe indicar que, si bien los náhuatl y los mayas serán convertidos por la nación en "indígenas mexicanos"; los quechuas, en "campesinos peruanos", y los mapuche en los "araucanos chilenos", ocultando y dificultando las identidades particulares de los pueblos, éstos no desaparecerán. La dificultad de su visibilización estará en relación con la mirada y el lenguaje de su otredad, pero su identidad seguirá manifestándose.

Por consiguiente, en este periodo de turbulencia, la escritura indígena está envuelta en las querellas y los textos se basan primordialmente en las cartas. Los documentos responden en gran medida al acomodamiento nacional, pero sin olvidar o delegar que son una continuidad a su propia sociedad, a los conflictos, dislocaciones discursivas y expresión de su identidad colectiva. A través del proceso histórico, en las fuerzas que chocan, surgen las naciones y las nuevas luchas indígenas, más allá de una balanza asimétrica del poder, es la confrontación la que produce el nuevo orden. Otra vez, se configurarán nuevas concepciones territoriales, estructuras de gobierno, leyes, moralidades e "historias oficiales", aunque se conservarán sentidos del antiguo régimen. Este tiempo de transición hacia los tiempos contemporáneos, nos permite observar cómo se conducirá el proceso discursivo.

La tradición epistolar mapuche

La tradición epistolar mapuche, sostenida desde el siglo XVI, en el siglo XIX también produce una gran cantidad de cartas, en el que se puede apreciar cómo perciben el cambio de su territorio, del cual fue-

ron despojados casi por completo. Jorge Pavez Ojeda hace una recopilación exhaustiva de diferentes fuentes: revistas, periódicos, suplementos, todo lugar que le permitió recolectar una carta; en donde se puede analizar desde el entorno familiar, hasta los mensajes producidos por las luchas.

Las cartas del primer periodo del siglo (1803-1827) son cordiales, se señalan algunos tratados, los intercambios comerciales, las peticiones de justicia, los acontecimientos del día, mostrando la cotidianidad antes de los sucesos turbulentos. En una carta de Francisco Inalikang al Gobernador Intendente de la Provincia de Cuyo, en 1815,[103] se muestra la misiva de un pueblo que tiene que lidiar con el gobierno de Argentina y Chile, pero aun siendo parte de una misma concepción territorial.

Paulatinamente el contenido epistolar se transforma, el intercambio se adecúa a la situación socio-política y el discurso tiene que hacer frente a las situaciones. Así, Chile requiere la invasión del territorio mapuche que había mantenido su autonomía durante el virreinato.

Chile, que era una gobernanza dependiente y abastecedora de Perú, se perfiló como una nación de gran potencial. Para conformar la nueva nación, Chile se basó en una campaña publicitaria para ofrecer los terrenos mapuche: "en 1860 Martin de Moussy se refirió al espacio de los lagos del sur de Chile recientemente colonizados y el área andina de la norpatagonia, aún bajo el control indígena, como la Suiza Sudamericana. La ocupación de estos espacios por los respectivos estados nacionales se expresó en la 'nacionalización' del concepto rebautizándose como la 'Suiza argentina' y la 'Suiza chilena'".[104]

A partir de la segunda mitad del siglo XIX el territorio de los mapuches comenzó a cambiar, con la campaña de la "Pacificación de la Araucanía" (1860-1883) en Chile, la "Conquista del Desierto" en Argentina (1879) y, finalmente, con la radicación indígena (1884-1930), por lo que fueron reducidos. Pablo Marmán Quemenado, historiador mapuche, señala que: "las consecuencias de la incorporación de los Mapuche al Estado no se hicieron esperar. Hemos visto que su economía se transformó por la pérdida de la mayor parte de la masa ganadera, la cual fue consumida por la tropa que participaba en la campaña militar y distribuida y subastada entre la población que acompañó el proceso

[103] Cf. Francisco Inalikang, "Carta al Gobernador Intendente de la Provincia de Cuyo, José de San Martín. San Luis, octubre 19 de 1815" en Jorge Pavez Ojeda, *Cartas mapuche. Siglo XIX*, p. 137.
[104] *Ibid.,* p. 11.

de colonización".[105] Marmán también expone cómo su pueblo se vio obligado a vivir en reducciones con menor calidad para la agricultura y ganadería, lo que también se vio reflejado en el aspecto cultural:

> hablar de pérdida del territorio Mapuche nos lleva a pensar en las posibilidades de desarrollo no tan solo materiales, sino también culturales, pues como hemos visto a través de esta historia la cultura e identidad Mapuche florecieron en un contexto de abundancia. Sin embargo al reducirse la 'propiedad' y su uso, la cultura y la posibilidad de mantener una identidad independiente se ven afectadas, así muchos han llegado en momentos de sus vidas a asociar cultura mapuche con pobreza.[106]

El *Mapu* se desarticuló y rearticuló en un nuevo territorio nacional. El cambio fue inminente conforme se luchaba en la reconformación territorial:

> otros documentos de la segunda mitad del siglo dieciocho confirman el surgimiento de un sentimiento identitario unificado, puesto que es a partir de este momento cuando aparece el término mapuche como etnónimo. Fue desde entonces que los indígenas del centro-sur de Chile empezaron a autodenominarse *mapuche*. Así, el misionero jesuita Andrés Febrés señala en su diccionario de 1765 que los indígenas se autodenominan mapuche y que llaman a un mapuche de otra tierra, ca-mapuche. (Boceara, G. 1999).[107]

Es la invasión a los diferentes pueblos por parte de las naciones argentina y chilena que la identidad se va recomponiendo y afirmando el *Mapu*, consiguiéndose la concepción territorial del *Fütalmapu*: "Así, les era más funcional denominarse y reconocerse a sí mismos, y sobre todo reconocer al otro según cada identidad territorial (pikumche, lafkenche, lelfünche, pewenche y williche en el caso del Gulu Mapu; y rankülche, chaziche, mamüllche, puel williche en el caso del Puel Mapu)".[108]

Las diferentes sociedades que constituían el *mapu* compartían una realidad

> […] reproduciendo en ellos su modo de vida que tuvo como constante —entre todas ellas— la cultura, el idioma, la relación con el entorno y el entramado social que va uniéndolas a todas en un vasto sistema de poder que nada tiene que ver con un imperio, pues si

[105] P. Marmán Quemenado, *Op. cit.*, p. 119.
[106] *Ibid.*, p. 121.
[107] J. Millalén Paillal, "La sociedad mapuche prehispánica: kimün, arqueología y etnohistoria", p. 35.
[108] *Ibidem.*

> bien el gobierno mapuche se manifestaba en sus *lonko* y los constantes *xawün* (parlamentos) que los convocaban a deliberar, estos no institucionalizaron el poder de manera de dejar funcionarios y representantes a cargo, pagándose de un sistema de tributaciones impuestos a su población, como en las sociedades de clase de la época, como tampoco lo hicieron con su religión o con la difusión del conocimiento.[109]

Por lo anterior es que se puede señalar un pueblo que constituye un frente a las naciones que pretenden romper sus vínculos para atraerlos al Estado: "el ámbito político-social Mapuche durante el siglo XIX mantuvo —a uno y otro lado de la cordillera— intereses comunes y diferenciados en su relación con el *winka*".[110] Esta lucha contra los *winka* es lo que, consiente la unión entre los poblados. El pueblo mapuche ya conocía las tácticas de guerra en contra de los *invasores*, sólo que sus descendientes tenían un propósito diferente: "Jorge Pinto plantea que el interés de los españoles y los chilenos varía en relación a los mapuche; mientras los primeros durante la Colonia actúan como una empresa de 'conquista de sujetos', los segundos actuarán como empresa de 'conquista pero de territorios'".[111]

Para el año 1825 el Parlamento General de Tapihue reconoce la soberanía de la frontera del Bío Bío, imponiéndose un *discurso inclusivo*, es decir, de inclusión de los mapuche a la nación con un doble propósito: "se trata, por una parte, de incorporar (o reconocer-imponer) a la población mapuche la condición de chilenos, integrando, a su vez, el espacio que estos 'nuevos' chilenos ocupan con relación a la soberanía de la nueva comunidad (Chile)".[112]

Gradualmente el discurso de inclusión, el avance militar y la venta de los terrenos mapuche a los extranjeros irá produciendo dos naciones en el territorio *mapu*: "los posteriores acontecimientos de las invasiones militares chilena y argentina sobre el Wallmapu, con la consiguiente imposición de todo el sistema estatal, supuso la eliminación de 'la diferencia', la sustitución en los individuos mapuche de su alma colectiva por otra, en realidad dos, diferente y única: la nacionalidad e identidad chilena y argentina".[113] Pero esta eliminación de la diferencia por parte de las naciones, igualmente, sella la identidad *mapuche* y del *Wallmapu*.

[109] P. Marmán Quemenado, *Op. cit.*, p. 61.
[110] *Ibid.,* p. 64.
[111] J. Millalén Paillal, "Taiñ Mapuchegen…", p. 322.
[112] *Ibid.,* p. 323.
[113] *Ibid.*, p. 327.

Lo interesante de resaltar el proceso histórico mapuche es su sentido singular del discurso. La lucha que se remonta a la llegada de los españoles, a *Leftraru*, conocido como Felipe Lautaro, en la guerra constante contra los *winka* españoles, pero que ahora se continúa contra los *winka* chilenos. La carta de Mangil muestra la transición de sistemas y la continuidad discursiva:

> El presagio de la invasión chilena lo persiguió hasta su lecho de muerte en noviembre de 1860, cercano a los 80 años: «*Antes de morir llamó a sus hijos* [Külapang, Epulew y Kallfükew] *Les aconsejó que no se rindieran a los chilenos, porque le robarían sus terrenos y esclavizarían a sus hijos. Así se lo prometieron. Creía que con su muerte se entrarían los wingka*». […] El legado de Mangil fortalecerá el *newen* de Külapang, quien intentará emular a su padre en el poder de convicción y el don de la palabra ante los principales de la antigua federación arribana.[114]

Esta conciencia sobre su territorio y autonomía, también está registrada por el adversario, lo cual se remonta al tratado con el rey, donde se legitima su soberanía. Bernardino Pradel escribió sobre el *toki*:

> Sin la muerte de Mañil jamás se habría conseguido la sumisión ni reparación de perjuicios, pues estaba en la firme persuasión:
> 1° Que era jefe supremo de una nación independiente.
> 2° Que los tratados que hicieron sus antepasados con el rei, fijaron el límite de su territorio en el Biobio.
> 3° Que todo lo que poseen los cristianos de esta parte del Biobio son usurpaciones. Felizmente, los caciques que intervendrán ahora, no tienen tales pretensiones…[115]

Así la discursividad mapuche mantiene el sentido de su identidad territorial y muestra el origen de la "nación" mapuche. La mezcla cultural o el dominio de la lengua española, como en el caso de Mangil, no es un entorpecimiento. Los mapuche habían participado de altas funciones en el mundo *winka* del virreinato, no pretendían que fuera diferente con la república: "Ya a mediados del siglo XIX podemos encontrar estos prósperos *ülmen longko* llamados «caciques civilizados», que han adoptado vestimentas, costumbres e instrumentos occidentales, y que se cartean con diferentes autoridades. Es el caso por ejemplo de Juan

[114] J. Kallfükura & J.M. Zuñiga [1912], *op. cit.*, 2002, p. 88 *apud* J. Pavez Ojeda, *Op. cit.*, p. 85.
[115] B. Pradel, «Carta a José María Guzmán: Perquenco, agosto 14 de 1861», en: «Documentos relativos a la Revolución de la Frontera en 1859», *El Meteoro*, Los Ángeles, 30 de octubre de 1869 *apud* J. Pavez Ojeda, *Op. cit.*, p. 83.

Yefül (o Yefülikang) de Renayko, a quien escribe en 1861 el exsecretario de Mangil, Bernardino Pradel, para saber porqué se ha enemistado con el gobiernista *nagche Katrülew*".[116]

Edmond R. Smith, un viajero norteamericano, queda sorprendido por la "civilización" de algunos jóvenes mapuche:

> Por el camino encontramos una partida de jóvenes que creí serian chilenos de la clase media vestidos a la europea, sin ponchos, a pesar de que esa prenda se usa por todas partes de Chile, fuera de las ciudades grandes. Les saludamos en español, pero nos contestaron en mapuche. Eran los hijos de un cacique vecino llamado Juan Yevulcan o más generalmente Juan Yevul, hombre de grandes riquezas, de mucha importancia y más inteligente que la mayor parte de sus compatriotas. Vivió por largos años entre los chilenos, hablaba bien el español y había adquirido muchas ideas europeas, adoptando en parte el modo de vivir de los blancos; pero mantenía un serrallo de ocho mujeres y pensaba duplicar su número. Sus tierras, por las cuales pasamos, son muy extensas y mejor cultivadas que las otras que habíamos visto y se decía que su casa era grande y amoblada en un estilo más o menos civilizado […] seguí mi camino con los mozos, sin ver a este maravilloso indio que se sienta en una mesa para comer y duerme entre sábanas…[117]

Este dominio de la cultura extranjera les da la ventaja de conocer a su enemigo. En el periodo más cruento, de 1874 a hasta final de siglo, cuando en el *Wallmapu* se implanta el modelo territorial de las naciones:

> Muchas de las cartas despliegan la versión acordada de discusiones en las juntas mapuche, volviéndose así un texto co-producido, como co-autoría de diversos sujetos mapuche. Quizás habría que disociar entre lo que se concibe como objeto material de inscripción del texto alfabético (el papel) y el contenido escrito (los enunciados del discurso), para encontrar alguna forma de apropiación restringida del primero que salvaguarde la publicidad dada al segundo.[118]

Estas cartas deben apreciarse, no como la producción de una mano, sino de la voluntad de un pueblo. El sujeto y lo colectivo irán de la mano. El pueblo mapuche ha sobrevivido a las confrontaciones de la sociedad *winka*, conservando su identidad colectiva, el *lonko* sigue manifestando la palabra de Azul y liderando a su pueblo.

[116] J. Pavez Ojeda, *Op. cit.*, p. 67.
[117] E.R. Smith [1855], *op. cit.*, 1914, p. 191-192 *apud* J. Pavez Ojeda, *Op. cit.*, p. 67.
[118] *Ibid.*, p. 46.

A pesar de la firmeza, las reducciones y las batallas perdidas van haciendo mella, las cartas de finales del siglo XIX lo constatan, pero no por ello, es una capitulación total, aunque la causa parezca perdida, se intenta negociar con lo que se tiene. La carta de Esteban Romero, es un ejemplo de ello, pero también de la situación de reducción y la adhesión al orden nacional, ésta va dirigida al Presidente de la República de Chile, Federico Errázuriz, en 1896, junto a las listas de las familias afectadas y de un informe al Inspector General de Tierras y Colonización:

> Esteban Romero por [si.], en representacion de su numerosa [familia] i, a nombre de muchos y prestigiosos caciques de la araucania, por especial encargo a U.E respetuosamente digo: que ya no nos es posible soportar por mas tiempo la cruel tirania que sobre nosotros pesa. Las autoridades en representacion del Estado i a nombre de la Ley, cooperan al despojo que nos hacen los especuladores de tierra y animales en la frontera, obligandonos a abandonar la que tanto amamos i en que hemos vivido con nuestros padres, en la que sus restos descansan, con la que hemos alimentados a nuestros hijos i regado con nuestra sangre.
>
> Todos nosotros nos dedicamos al cultivo de la tierra i a la crianza de animales contribuyendo asi, mas que los estranjeros que hoy nos sustituyen, al bienestar del pueblo de Chile; pero ya no nos es posible hacer esto porque se nos ha despojado con injusticia, de nuestros elementos. […] A nosotros se nos martiriza i trata de esterminar, de todos modos. Las policias rurales nos vejan i quitan nuestros caballos i se nos hace responsable de cualquier robo que en la frontera se ejecute; se nos arrastra a la carcel i alli se nos maltrata cruelmente i tenemos que sufrir el hambre i morir, de pena y est[enuacion].
>
> Por esta razon venimos, por última vez, a pedir a U.E. justicia y proteccion; i, si no la encontramos, nos veremos obligados a aceptar la oferta que se nos hace de la Argentina, donde podemos contar con estensiones para enviar nuestros ganados y con tierras de cultivo para alimentar a nuestras familias.
>
> Por tanto, A.U.S. pedimos: se digne ampararnos nombrando hombres buenos i con autoridad bastante para que puedan protegernos, pues nos es muy duro dejar a Chile amado en cuyo pueblo hemos i[nocu]lado nuestra sangre i con ella las condiciones de nuestra noble raza.[119]

La lista de reducciones incluye ciento cuarenta y tres nombres, pero la habilidad de Romero para presionar a Chile, con la idea de que si no le re-

[119] Esteban Romero, "Carta al Presidente de la República de Chile, Federico Errázuriz Chillán, noviembre 10 de 1896" en J. Pavez Ojeda, *Op. cit.*, p. 805.

suelve favorablemente, aceptará las condiciones de Argentina, da muestra de que no dejarán de luchar y negociar hasta que no les quede nada.

En este orden de ideas, son importantes también las recopilaciones de Roberto Lehmann-Nitsche en Argentina, en los primeros años del siglo XX (1899-1926), quien recopiló diferentes textos transmitidos. Aunque este antropólogo tiene un trabajo controversial señalando la relación entre lengua, raza y cultura, son ideas propias de su época: "[…] postuló que las diferencias craneales consideradas aisladamente no determinaban la pertenencia a una 'raza', sino que requería 'la conexión del idioma' a fin de 'admitir con más o menos verosimilitud [un] parentesco consanguíneo' entre grupos que presentan similitudes somáticas (1899: 132)".[120]

Lehmann-Nitsche recoge en una serie de documentos, basados en la oralidad y textos de 26 mapuche, tanto en español como en *mapudungun*, en donde: "los interlocutores, fieles a su lengua materna y su cultura nativa, dedicaron muchas horas a dictar sus textos, a traducirlos y corregirlos con Lehmann-Nitsche".[121] En estos documentos se puede acceder a una serie de historias de los *longko* y de la transición a las nuevas generaciones, como es el caso de Namuncura (1811 o 1821-1897), quien prácticamente atravesó toda la vida del siglo XIX siendo un personaje importante de la resistencia.

Cabe señalar también que algunos cantos mapuche fueron recogidos por los chilenos, en cuyo contenido se percibe que la guerra en la que se ven envueltos corresponde al de la defensa, por resguardar su modo de vida, pero regresarían con gusto a su casa:

> Después del alba iré
> Iré al otro lado del Cautín
> iré a ver a mis animales
> cómo están,
> si acaso me han robado alguno.
> Todos los iré a dejar juntos
> Iré a revisar mis animales
> mis caballos todos iré a ver,
> si acaso están todos.[122]

El siglo XX, está a la vuelta de la esquina, y el pueblo mapuche seguirá dando pelea en un territorio que les ha sido arrebatado. El discur-

[120] Marisa Malvestitti, *Mongeleluchi Zungu: los textos araucanos. Documentados por Roberto Lehmann-Nitsche*, p. 16.
[121] *Ibid.,* p. 48.
[122] Canto mapuche (Lenz. 1896) *apud.* J. Bengoa, *Op. cit.*, p. 43.

so mapuche sigue su camino y responde a los nuevos acontecimientos que le esperan.

La resistencia quechua

Después de la prohibición de las lenguas andinas para los indígenas (pues los españoles podían emplearla), en Perú se puede ver un declive en la literatura escrita. En el siglo XIX hay un uso aceptado y difundido de las obras en quechua, pero no significa la escritura por parte de los *runa*. La división del territorio en las diferentes naciones tiene repercusiones en cómo los pueblos quechuas se sumergen en diferentes procesos escriturales y discursivos.

> Como fenómeno discursivo tiene en su base una densa problemática, su escritura acusa un doble estatus: como soporte de la lengua nacional (transliteralización) y como representación del espacio andino en la lengua dominante. Será necesario recordar que el uso de la escritura tiene en el ámbito andino esa deuda con la dominante, usa el soporte escritural para su fijación. Pero al hacerlo, ha creado a lo largo de casi quinientos años una tradición donde la apropiación del alfabeto queda en un segundo plano y da cuenta de un conjunto de textos escritos que hoy dan lugar al corpus literario quechua.[123]

El quechua siempre mantuvo un interés entre literatos e intelectuales, como es en el caso del náhuatl o maya en México, pero son los *otros* quienes legitiman su uso, lo que se conoce, e incluso lo que debe escribirse. Entonces, la lengua quechua y los elementos de la cultura inca, quedan sujetados por la cultura nacional andina, en una usurpación a su identidad:

> Este período será significativo por las muestras manuscritas e impresas en quechua. Cuzco se precia de ser uno de los núcleos más beligerante en la constitución de una tradición quechua. En esta época, asistiremos a uno de los momentos más importantes para el desarrollo de la escritura quechua. Entre los textos que destacan los diversos críticos están, *El desgraciado inca Huáscar*, José Lucas Capará Muñiz; *Usccja Maita* (1914), Mariano Rodríguez; *Sumacc Ttica* (1892) y *Atahuallpa o el fin del imperio*, Nicanor Jara. César Itier encuentra que este polo regional situado en Cuzco propicia la «tradición de escribir literatura en quechua» desde el siglo XVI hasta el presente y es propia de la élite local, y lo sugiere como un

[123] Gonzalo Espino Relucé, "La aldea letrada quechua: la literatura quechua en el espacio de la Literatura canónica del siglo XIX", p. 102.

> segundo momento, respecto a lo que se conoce como "el siglo de oro del quechua literario", este segundo florecimiento tuvo lugar después de la Guerra del Pacífico hasta aproximadamente mediados de nuestro siglo.[124]

La literatura en quechua corresponde a los intelectuales de las sociedades nacionalistas, la poesía de Juan Wallparrimachi Mayta y de otros escritores quechuas se quedan en el territorio de la nueva nación de Bolivia, aunque de forma marginal, asunto no menor, pues en Perú como Ecuador, parece que la presencia indígena simplemente es negada. Sí, está la lengua *runa simi* presente, pero no los *runas*.

> Este proceso tiene que ver con la gesta emancipadora que orienta sus proclamas a la creación de la imagen del hermano indio y que supuso la promesa del bilingüismo, promesa que, por cierto, se rompe al acentuarse el discurso decimonónico de la nación. Fue el momento en el que se configuran las aldeas letradas quechuas, pues supuso, para intelectuales de diversos segmentos sociales, en América del sur, la invención de una historia diferente a la vivida hasta entonces y cuya expresión mayor se puede indagar en el cancionero quechua, que luego se traducirá en la invención de un autor quechua como Walparrimachi.[125]

La falta de documentación de la producción *runa* está en estrecha relación con el quehacer histórico y no de la creación literaria: "surgieron narraciones vivas entre los indios y los cholos peruanos, los cuicos bolivianos los rotos chilenos y las gentes que verdaderamente sufrieron en la Guerra del Pacífico".[126]

En Bolivia hay una producción en español y quechua-aymara, conformando una identidad que se venía manifestando en el imperio inca, que tomará sus mayores cauces en la conformación nacional por los propios indígenas: "de hecho, a lo largo del XIX y XX hay toda una producción literaria cuyas manifestaciones tienen lugar en la escritura quechua y aimara, así como una fecunda tradición oral que se traduce en las primeras recopilaciones que tienen lugar en el país. La red textual que deseamos rastrear proviene de esa doble lógica textual: escritura en lenguas nacionales y la representación de la voz oral nativa".[127] En Ecuador, las élites también tienen el control de la lengua, el presidente

[124] *Ibid.,* p. 108.
[125] *Ibid.*, p. 106.
[126] J. Ocampo López, *Op. cit.*, p. 24.
[127] G. Espino Relucé, *Op. cit.,* p. 110.

Luis Cordero Crespo escribió poemas en quichua. Los países que comparten la mayor parte de la zona andina, Perú, Ecuador y Bolivia (sin contar Argentina) pretenden un bilingüismo que no se concreta por el afán de construir una nación mestiza y un indio digno del museo.

Existe un segundo momento que surge a finales del siglo XIX en el cual "los países andinos ponen en cuestión su viabilidad como naciones y se festeja los cuatrocientos años de la presencia española en territorio americano. [...] Entre estos polos podemos identificar el cancionero quechua y la producción teatral en Cuzco y Ayacucho; la producción poética en Oruro y Cochabamba; la difusión de textos del cancionero popular en Quito y los textos producidos en Salta".[128]

En gran medida la falta de producción literaria de los quechuas en Perú se debe al proceso virreinal el cual mantenía a una clase privilegiada en la producción cultural, la nación no pretende romper esos vínculos. Sin embargo, el *runa* está detrás de "lo indígena" y de los levantamientos "campesinos". En este sentido, es difícil encontrar las cartas y textos que especifiquen quiénes son los que escriben, pues el nombramiento es genérico: indígenas o campesinos.

Esta forma de identificación nos indica la identidad ocultada por la lengua del español, y que tendrá implicaciones en los escritores del siglo XX. Ahora bien, la forma en cómo lo quechua queda ligada a la cultura inca en Perú, también es importante, porque está vinculado a un pasado histórico exaltado por la nación, cuando en el virreinato fue condenado.

Para acercarse a las cartas de origen quechua, se puede hacer mediante algunos elementos culturales, la mención de algunos vocablos en *runa simi* —por ejemplo *los wamani*—, el lugar de producción, o el lugar del sujeto productor, de este modo, se pueden hallar en las luchas campesinas contra el despojo en los años 1880. Cabría aclarar, que la necesidad de la diferenciación quechua no tendría por qué ser necesaria, pues si los "quechuas" no se ven a sí mismos —en el idioma español—, como tales, sería inadecuado continuar por esta línea, de todos modos las cartas arrojan información sobre los sentidos indígenas-campesinas en el que los involucrados quieren participar de la nación y cómo lo desean, igualmente, el cambio de sus condiciones ante el despojo agrario. Finalmente, el "quechua" como lengua, es de las élites, los *runa* hablan *runa simi*, y son "campesinos" o "indios".

Una carta de los inicios del siglo es valiosa para entender la transformación de los pueblos indígenas en Perú, no sólo a nivel social y

[128] *Ibid.,* p. 107.

cultural, sino de las estructuras epistemológicas en cómo entienden y viven el mundo después de la colonización. El movimiento mesiánico de 1811 de Juan Anampa en Lircay (Huancavelica) da muestra de varias situaciones: el mundo de la oralidad, en *runa simi* evidentemente, la identidad en español en la que no importa cómo se les llame pues tiene una base negativa, la escritura como un acto que no será importante más que para comunicarse con los *otros*, y el discurso escindido.

El 12 de noviembre de 1811, en Lircay, se le toma declaración a Juan Anampa y la forma nos revela el lugar jerárquico: "[...] compareció Juan Anampa, indio tributario de esta doctrina, a quien, después de habérsele instruido sobre la gravedad del juramento y verdad que debe guardar en lo que exponga bajo de él, se le recibió por in[ter]pretación del nombrado [Joaquín Mendiolaza], haciéndolo por Dios Nuestro Señor y una señal de la Cruz".[129] En el mismo año, pero el 9 de diciembre, algunos principales de Lircay, escriben al Señor Gobernador Intendente, don Lázaro Ribera, para denunciar las vejaciones:

> Don Féliz Martínez, alcalde poder, don Ubaldo José Inga, alcalde pasado, don Féliz Ipr [Ispar], también alcalde pasado, don Ignacio Caruapoma, alcalde campo, don Inocencia Llancari, don Francisco Gavriel, cobrador de reales tributos, don Santiago Llacctahuaman, y demás principales con el común del pueblo de Lircay. Ante vuestra señoría, postrados a sus reverentes plantas y en la forma que más haya lugar en derecho, parecemos y decimos que se hallan presos en la cárcel de aquel nuestro pueblo y con soldados de guardia de vista doce indios tributarios con otras tantas sus mujeres en separada casa el tiempo de cerca de un mes, por orden del capitán don Juan de Bidalón, sin mayor delito que por haber concurrido a una junta convocatoria que citó un tal Pedro Alanya (que también se halla preso) a un paraje nombrado Canlalay, donde les figuró que en aquel sitio aguardaba un mensajero y ministro del Altísimo para poner remedio oportuno sobre precaverse de una cruel hambruna que sobrevendría a todo nuestro pueblo en caso de no haber algún preparativo para que las sementeras diesen buen fruto; y que para ello hicieron un general riego, trayendo la agua de aquel cerro.[130]

Por supuesto, esto también nos lleva a preguntarnos quiénes escriben, si por principales aún debe entenderse a los indígenas nobles, pues

[129] Transcripción a Juan Anampa, "Doc. 88: declaraciones del indio Juan Anampa, 12 de noviembre de 1811" M. Lienhard, *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas*, p. 276.
[130] Féliz Martínez, et al., "Doc. 91. Carta de los indios principales y el común de Lircay, 9 de diciembre de 1811" en M. Lienhard, *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas*, p. 281.

a diferencia de los mapuche cuyos *longko* son autoridades de sus pueblos, los líderes indígenas son consecuencia del orden colonial, algunos puestos por su pueblo, otros impuestos por el gobierno español. Pero, lo que importa es ver en manos de quién está la escritura, pues en los mapuche, hay evidencia que no sólo está en la pluma de los líderes, ya que algunos han usado a escribientes para dictar sus discursos y luego constatados con otros y leídos en voz alta para confirmar lo escrito. Desde la época colonial a los indígenas nobles se les apartó de las decisiones políticas, por el peligro que siempre ostentaron, así en el siglo XIX seguirán estando apartados. Por lo pronto, la escritura no parece ser una actividad común, por lo que cabe suponer la transmisión de las misivas de forma personal, lo que lleva a un recelo y separación de la sociedad nacional.

En 1880, entonces, las revueltas campesinas y guerrilleras en la sierra del Perú son la manifestación en contra del orden nacional que no terminaba por definirse y en el que los campesinos se ven envueltos en exigencias tributarias. En la carta de los jefes guerrilleros (Sierra central) a un terrateniente colaboracionista, el 16 de abril de 1882, se muestra el levantamiento por la falta de "patriotismo", pues siendo peruanos parece que se les castiga más a ellos que a los chilenos —estos enfrentamientos, se deben quedar en la mente como antecedente de lo que serán las guerrillas en el siglo XX y las implicaciones del Sendero Luminoso para la cultura quechua—, mientras, estas confrontaciones surgen en medio de la guerra entre Chile y Perú con la Guerra del Pacífico, en el que la resistencia del general Avelino Cáceres ha sido derrotada.

En 1887, cuando Cáceres ya es presidente de Perú, los alcaldes del distrito de Huaraz escriben un memorial, en el cual no escapa la forma expresiva que proviene de la oralidad, y de las condiciones por las cuales ya no pueden seguir pagando los impuestos:

> Los infrascritos, alcaldes ordinarios y de estancia de los distritos de La Independencia y Restauración de la provincia del Cercado de Huaraz, ante V. E. con el más profundo respeto y como más haya lugar en derecho, nos presentamos y decimos: que según la ley de descentralización fiscal dada por el Soberano Congreso en 25 de octubre de 1886 y en conformidad con el artículo 3o estamos obligados a satisfacer la contribución personal, o sea la cantidad de dos soles de plata al año, a contar desde el presente.
>
> Bien comprende V. E. que este gravamen, que tan pequeño parece, es una imposición superior a nuestras fuerzas y una obligación imposible de cumplir por nuestra parte.

> V. E., que se ha alojado en nuestras humildes cabañas, conoce, como nosotros mismos, la miseria que nos rodea. V. E., que ha sufrido en nuestro hogar hambre y sed, debidos a la indigencia que nos oprime; V. E., que ha palpado la mísera condición en que estamos sepultados, mide, mejor que los infrascritos, el imposible que se nos quiere obligar […] [131]

La carta es más extensa con respecto a otras del mismo orden. El punto, no es que se rebelen en contra de la sociedad nacional, sino contra las condiciones que han creado para los indígenas y las estructuras que se ensañan y los oprimen: "[...] la contribución, pues, Exmo. Sr., no tiene ni puede tener razón de ser si faltan<do> cualquiera de estas condiciones; es decir, renta en el contribuyente y protección, por parte del Estado, a los derechos y garantías individuales".[132]

Los levantamientos cesaron por la fuerte represión, pero los indígenas rechazaron seguir pagando:

> Duramente golpeados por la expansión latifundista y exhaustos, además, por su participación en las montoneras caceristas [ej. doc. anterior] que había suscitado la invasión chilena del Perú, los campesinos indígenas de los alrededores de la ciudad serrana de Huaraz (Ancash) pidieron, en un memorial, la exoneración de la contribución personal cuyo pago había sido exigido por un bando prefectura/, el 22 de febrero de 1885. Como respuesta, las autoridades criollas apresaron y humillaron —corte de sus trenzas, símbolo de autoridad indígena— a varios alcaldes indígenas, entre ellos a Pedro Pablo Atusparia. Los campesinos tomaron y saquearon la ciudad. El 5 de marzo nombraron prefecto al abogado liberal Manuel Mosquera. La insurrección, victoriosa, se extendió rápidamente a todo el departamento. Al cabo de una serie de campañas militares, el prefecto oficialista Iraola pudo reconquistar Huaraz el 3 de mayo. Al mando de Uchku Pedro, obrero minero radicalmente anti-misti, una parte de los indios insurrectos resistieron, sin embargo, en la Cordillera Negra. El 28 de septiembre, las autoridades criollas lograron por fin apresar a Uchku Pedro mediante una celada. El 29 lo fusilaron. […] Si bien no volverán a sublevarse por este motivo, los indios rechazarán el cobro en los años siguientes.[133]

Existe una persecución tenaz y sin tregua contra los indios, que no cesa desde el virreinato, pero que también manifiesta la vida y resisten-

[131] Nicolás Granados, Apolinario V. de Paz y otras 52 firmas, "Doc. 94: memorial de los alcaldes ordinarios de dos distritos de Huaraz al presidente Cáceres, 24 de marzo de 1887", en M. Lienhard, *Testimonios…,* p. 287.
[132] *Ibid.*, pp. 288-289.
[133] M. Lienhard, *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas*, p. 287.

cia de los indígenas. En esta lucha, los indígenas resguardan su cultura, su lengua y su forma de vida en la sierra, siguiendo el discurso para el *otro* que constituyeron desde la llegada de los enemigos de barba.

La escritura indígena en México

En México, los náhuatl y mayas, junto al zapoteco y mixteco, tienen una tradición prehispánica de escritura en libros, pero en este periodo no corren mejor suerte, pues como los quechuas, su marginación colectiva también es evidente: los mestizos (unión entre españoles e indígenas, excluyendo al afrodescendiente) se perfila como el mito del origen de la nación.

Pero el siglo XIX también es un siglo de contradicciones, pues ofreció para algunos indios la posibilidad de tomar la pluma de forma oficial, quienes lo hicieron no se asumieron como tales, ni con su origen étnico. Probablemente, como en Perú, para encontrar la identidad de un miembro de un pueblo indígena, se deberá revisar su biografía con lupa. Cabe destacar a Ignacio Manuel Altamirano (chontal) y Benito Juárez (zapoteco), ambos, parte de la élite política del país, el primero por su intervención educativa, cultural y literaria, el segundo por haber pasado como el "mejor presidente de México", y su importancia en la formación nacional y estatal.

En este periodo el indio toma la pluma, no *para* ni *por* sus congéneres, lo hace porque ha aprendido y dominado la palabra del *otro*, ahora tiene la posibilidad de escribir bajo una autoría, pero sujeta la pluma para una nación en ciernes, y desde ese sitio escribe sobre aquello que conoce como si fuese *otro*: el indio educado.

En la novela de Altamirano o las memorias de Juárez se puede encontrar a un individuo que se conforma con su narración. El concepto de "indio", producto de la colonización, ya no es sólo un objeto discursivo de los humanistas y frailes, ni el personaje de las obras de teatro y representaciones religiosas, es una configuración que transgredió las fronteras de los escritos y se fue conformando con el hombre al que designaba, no está de más dudar si el hombre designado ha aprendido a ser "indio" o está intentando escapar de dicha designación al verse como individuo educado, lo que sí, es que ya no se puede pensar sin la figura del "indio".

Cuando Ignacio Manuel Altamirano escribe *El Zarco*, nos trasluce mucho más que una novela, nos habla de una realidad social. El indio escribe sobre el personaje *indio*. Su narrativa es una postura no-indí-

gena, no se trata sólo de un modo de aculturación o de interiorizar el juicio del otro sobre su persona, como lo indica su confidencia en el papel del indio Nicolás: "se conocía que era un indio, pero no un indio abyecto y servil, sino un hombre culto, ennoblecido por el trabajo y que tenía la conciencia de su fuerza y de su valer",[134] sino que el indígena se ha transformado.

El indio recurre a las mismas estrategias discursivas de la sociedad hispanohablante, podría señalarse que se dirige al lector que no es indio, sin embargo, el texto es reflejo de la realidad social del autor, por lo que también está provocando y representando interpretaciones que se diluyen en las conversaciones cotidianas. El hombre se va conformando con lo narrado, a partir de la conceptualización narrativa que se fue haciendo de él. Y es que el problema tenía profundas raíces, el indígena sentía la diferencia, se sabía en desventaja. Altamirano lo entiende. En "Yautepec ya no hay indios puros", esto también nos habla de un retroceso de la lengua india, se están diseminando los indios. También nos aclara el sentir de la sociedad nacional, Manuela se expresa del indígena que la pretende, "no me casaré nunca con ese indio horrible a quien no puedo ver... Me choca de una manera espantosa, no puedo aguantar su presencia... Prefiero cualquier cosa a juntarme con ese hombre".[135]

El meollo está en el lugar que ocupa Altamirano en el proceso nacional: "Ignacio Manuel Altamirano ejerció en México mediante la crítica y la historia literaria, una especie de magisterio intelectual desde 1868 hasta 1890".[136] Las representaciones literarias del siglo XIX, entonces tiene que tomar en cuenta la influencia del indio y su postura en el contexto político. El sentido del ascenso económico (posteriormente, cultural, y entrado el siglo XX, educativo) va de la mano al de *dejar de ser indio*, a través de algo tan inocente como lo es la novela costumbrista: "las novelas costumbristas que tienen lugar en el campo describen la lucha por el ascenso socioeconómico de hombres con una existencia al margen de la ley, revolucionarios, traficantes o ladrones (*Astucia*, *Los bandidos de Río Frío*, *Los plateados de Tierra Caliente*, *El Zarco*, *La Bola*, *Ensalada de pollos* y *Antón Pérez*)".[137] *El Zarco* es una obra más

[134] Ignacio Manuel Altamirano, *El Zarco*, p. 29.
[135] *Ibid.,* p. 24.
[136] Mario Calderón, "La novela costumbrista mexicana" en Belem Clark de Lara y Elisa Speckman Guerra, *La República de las Letras. Asomos a la cultura escrita del México decimonónico. Vol.1: Ambientes, asociaciones y grupos. Movimientos, temas y géneros literarios*, p. 316.
[137] *Ibid.,* p. 318.

allá de sus límites literarios, si como Mario Calderón expone: "desde la perspectiva psicoanalítica, puede afirmarse que en la novela mexicana de costumbres existen protagonistas con distorsión del aparato psíquico, pues buscan la transformación del ello (los instintos) hacia el super yo (la civilización, la cultura, el estatus) mediante un yo equivocado, un yo que pretende la realización personal y el éxito en la sociedad sin el trabajo".[138] Así, cuando Altamirano hace decir al indio que ya no es servil ni abyecto sino que se ha ennoblecido por el trabajo, muestra la salvación del indio.

En un argumento paralelo, se puede seguir la postura de Frantz Fanon a mediados del próximo siglo, pues él propondrá cómo la figuración de lo "negro" interviene en el comportamiento del hombre de piel oscura (igualmente, en el hombre blanco). El hombre negro quiere ser blanco, pero no es casual ni ingenuo, tiene que ver con los años de colonización, con los siglos de privaciones, la degradación de la dignidad, con el deseo de ser el otro-privilegiado, y el anhelo de felicidad que concebimos en este *otro*. Fanon desentraña cómo a partir de las categorías "blanco" y "negro" se desprende un comportamiento específico. Tanto el blanco como el negro se comportan acorde a lo que se espera de ellos: "El arquetipo de los valores inferiores se representa por el negro".[139] Por ello, señala que tanto uno como otro, viven en una prisión: "El blanco está preso en su blancura. El negro en su negrura".[140] Se puede resumir su planteamiento en que la prisión del negro se enmarca en las invenciones que se han hecho sobre él, lo que él ha aceptado sobre ese imaginario y cómo lo ha condicionado para actuar.

Esto último tiene una relación cercana con el "indio", pues también ha tenido que luchar contra su propio estigma: su condena a verse como un ser miserable; su religión, superstición; su cuerpo, feo; su lengua, dialecto. Demostrar su capacidad como la del blanco y mestizo: dominar el español para no ser señalado, educarse para no verse *como* salvaje. Finalmente, responder al estereotipo del indio/indígena, con su vestimenta, sus tradiciones y creencias: "Este deseo de ascenso se explica porque, aunque en todas las épocas ha existido movilidad social, es evidente que ésta era mayor después de la Independencia, cuando México nacía y, consecuentemente, los individuos y los núcleos sociales se hallaban en un momento de reacomodo".[141] Además, y aún más

[138] *Ibidem*.
[139] Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, p. 162.
[140] *Ibid.,* p. 44.
[141] M. Calderón, *Op. cit.,* p. 318.

importante, la alineación política al liberalismo que tanto Altamirano como Juárez defienden a ultranza: "Las novelas mexicanas costumbristas son liberales con excepción de las obras de Payno".[142]

Si a lo anterior se añade, la forma en cómo se construyen las novelas de la época, a parte de la influencia del romanticismo histórico francés, se podrá ver la creación literaria como un servicio o, mejor dicho, en conformación con la vida política nacional:

> Quizá por la condición folletinesca de la novela de costumbres, inaugurada en México por Manuel Payno, se adoptaron nombres de personajes que ya tenían un carácter establecido en otras novelas. Este recurso hizo las historias más familiares y comprensibles. Algunos ejemplos son los que siguen: Arturo, el joven rico de *El fistol del diablo* de Payno se encuentra con características similares en *Ensalada de pollos* de Cuéllar y en *La Calandria* de Delgado; Martín Sánchez, aunque se afirma que es un personaje histórico, es el hombre justiciero que defiende al pueblo tanto en *Los plateados de Tierra Caliente* como en *El Zarco*.[143]

El que fueran personas reales, permite comprender que fueran nombres populares, además su significado es otro aspecto sugerente: "en el Zarco de Ignacio Manuel Altamirano sucede algo similar pues Nicolás el herrero, que es tan estimado, posee su nombre derivado del griego con el significado de 'vencedor del pueblo'".[144] El indio como vencedor del pueblo, el indio bueno, el que es aceptado por la sociedad nacional. Finalmente: "los personajes poseen cualidades o defectos en grado superlativo: son muy buenos o completamente malvados".[145] Los mexicanos serán los continuadores de la lucha mítica entre el bien y el mal, aquella que inició con los españoles, pero quienes terminaron convirtiéndose en los villanos del cuento.

Ignacio Ramírez, El Nigromante, de origen indígena y africana, por su parte, escapa a la postura discursiva imperante, pues no niega la realidad, sino que parte de ella para filosofar, e interpelaba por una sociedad que se rigiera a través de leyes nacidas de la realidad, y no las impuestas a partir de una teoría extranjera. El indígena, dice el Nigromante, es el accidente del mexicano, pero su necesidad es real, como lo son para el resto de los mexicanos, negros y mestizos empobrecidos,

142 *Ibid.*, p. 321.
143 *Ibid.*, p. 318.
144 *Ibid.*, p. 324.
145 *Ibid.*, p. 321.

que no serán beneficiados con un modelo extranjerizante: "toda necesidad que existe es real, y sólo observo, que unos individuos tienen habitudes y deseos que no hay en otros".[146] Además, como el gran observador que era, encuentra: "esa profunda y constante agitación [en defensa de sus tierras] despertará también el espíritu de empresa; y los que ahora se buscan y comprometen para recobrar sus bienes perdidos, mañana se entregarán en concordia a la apertura de caminos y de canales, a la formación de escuelas, a la conservación de los bosques y a la consecución de todos los bienes sociales".[147]

Benito Juárez será el pináculo de la representación discursiva en conflicto en el momento en que México está naciendo. El hecho de que el país atraviese por el proceso de la formación identitaria de la nación, pretendiendo ocultar las diferencias, permitirá que la voz indígena se homogenice a los sentidos del español.

Un texto emblemático es su autobiografía, donde relata su niñez: "mi tío me enseñaba a leer, me manifestaba lo útil y conveniente que era saber el idioma castellano y como entonces era sumamente difícil para la gente pobre, y muy especialmente para la clase indígena adoptar otra carrera científica que no fuese la clase eclesiástica".[148] El relato permite comprender la época —que a veces no parece tan diferente al actual—, en el cual, el idioma del colonizador fue privilegiado, pero también mucha gente lo desconocía, como en su pueblo donde "ni siquiera se hablaba la lengua española".[149] La única forma posible de aprender era migrando a la ciudad, así él decide viajar a la ciudad de Oaxaca, "mi deseo era ir a otra sociedad",[150] y ese viaje tal como lo dice es a "otra" sociedad.

Juárez relata su experiencia cuando entrega un trabajo en la escuela, en donde se revela el trato desigual, pues lejos de que el profesor le mostrara

> […] los defectos que mi plana tenía y enseñarme el modo de enmendarlos sólo me dijo que no servía y mandó castigar. Esta injusticia me ofendió profundamente no menos que la desigual-

[146] Ignacio Ramírez, "Sobre las necesidades humanas" en Carmen Rovira, *Pensamiento Filosófico Mexicano del siglo XIX y primeros años del XX*. Tomo I, p. 371.
[147] Ignacio Ramírez en El Semanario Ilustrado, 30 de octubre de 1868, Obras completas, o p. cit., vol. 11, p. 401. *apud* F. Escalante Gonzalbo, *Op. cit.*, p. 66.
[148] Benito Juárez, "Apuntes para mis hijos" en Benito Juárez, *Cartas y escritos*, Foja 3, p. 35.
[149] *Ibid.*, Foja 5, p. 39.
[150] *Ibid.*, Foja 7, p. 43.

> dad con que se daba la enseñanza en aquel establecimiento que se llamaba la *Escuela Real*; pues mientras el maestro en un departamento separado enseñaba con esmero a un número determinado de niños, que se llamaban decentes, yo y los demás jóvenes pobres como yo, estábamos relegados a otro departamento, bajo la dirección de un hombre que se titulaba *ayudante* y que era tan poco a propósito para enseñar y de un carácter tan duro como el maestro.[151]

Esta desigualdad cotidiana tendrá efectos en el próximo Presidente de la República: "entretanto, los ciudadanos gemían en la opresión y en la miseria, porque el fruto de su trabajo, su tiempo y su servicio personal todo estaba consagrado a satisfacer la insaciable codicia de sus llamados pastores. Sí ocurrían a pedir justicia muy raras veces se les oía y comúnmente recibían por única contestación el desprecio, o la prisión".[152] Él mismo por ayudar al pueblo Loxicha en contra del cura, porque exigía las obvenciones y servicios personales sin sujetarse a los aranceles, fue encarcelado por un tribunal eclesiástico. Todo esto cuánto él vio y experimentó, por las clases privilegiadas, le hicieron concluir que "[…] la sociedad jamás sería feliz con la existencia de aquéllas y de sus alianzas con los poderes públicos y me afirmaron en mi propósito de trabajar constantemente para destruir el poder funesto de las clases privilegiadas, por ello quería cambiar desde el fondo el mal no solo permutar las clases y la intolerancia religiosa".[153] Se podría conjeturar la manera en cómo lo hizo, si desde un partido liberal quería ayudar a los indígenas sin tomar en cuenta que el problema tenía un sentimiento profundo entre los grupos sociales o que desligó el problema a las leyes porque para él, un jurista, al ser promulgadas tendrían que generar un cambio: "aunque el designio liberal pretendiera hacer tabula rasa del pasado conformador de las desigualdades sociales, éstas seguían subsistiendo e inhabilitaban a determinados individuos para participar en una competencia en la que se veían reducidos a una posición de inferioridad".[154] Para Franco Gabriel Hernández, náhuatl, el liberalismo afirmó la desigualdad.[155]

Juárez, desde que era gobernador de Oaxaca, "vio con disgusto, y hasta con alarma 'esa tendencia' que generalmente se observa en los

[151] *Ibid.*, Foja 12-13, p. 38-39.
[152] *Ibid.*, Foja 45-46, p. 120-121.
[153] *Ibid.*, Foja 46, p. 121.
[154] Manuel Ferrer y María Bono. *Pueblos indígenas y Estado nacional en México en el siglo XIX*, p. 167.
[155] Cf. *Ibid.,* p. 172.

pueblos por ello, una ofensiva en regla para terminar con el 'espíritu de tribu', repartiendo las tierras y sujetando los pueblos a las autoridades políticas".[156] El problema se sumió a erradicar las diferencias, pero las del indio, y con ello, las comunidades: "La disolución de las comunidades era un objetivo explícito de la desamortización, y no podía ser de otro modo. El modelo liberal de Estado exigía la supresión de esas lealtades locales, y la uniformidad de la autoridad estatal. Necesitaba fundar su dominio sobre una sociedad de individuos: no podía negociarlo con cuerpos y comunidades".[157] Uno de los colaboradores más fehacientes del juarismo trabajaba para eliminar las querellas por los poblados: "Incuestionable —escribía el ministro Lerdo— es que no debe tolerarse la subsistencia de comunidades de indígenas, procurándose por el contrario la repartición de los bienes de que han sido propietarios, y éste es cabalmente uno de los principales preceptos de la ley".[158]

La institucionalidad de Juárez lleva, inexorablemente, al intento del exterminio de los indígenas: "no renunció nunca Juárez a su idea de imponer en México una autoridad 'decorosa': sólo cambió los medios, para ir sustituyendo, sin pausa pero sin prisa, a los viejos intermediarios por los leales de su propia red. Era, por ponerlo así, una solución de compromiso, que trataba de institucionalizar, bajo las formas legales, el orden real".[159]

En estos autores se pueden encontrar las formas discursivas de una expresión india que ha mudado de sentido, en el que el español ha influido en la forma de comprender el mundo. La visión nacional sobre Juárez o Altamirano expresa que son más "mexicanos" que chontal o zapoteco, y se les reconoce como "indios" sólo para resaltar que fueron educados. Los indígenas terminan siendo víctimas del propio sistema que ayudan a construir.

En Perú y México debe considerarse la desarticulación de las zonas urbanas. Las culturas imperantes a la llegada de los españoles tuvieron que enfrentarse a una mayor influencia hispana, y luego a las nacionalistas, la discriminación e interiorización de valores ajenos. No hay duda que declararse de una etnia, era marcarse como un marginado.

156 F. Escalante Gonzalbo, *Op. cit.*, p. 64.
157 *Ibid.*, p. 65.
158 Carta del ministro Miguel Lerdo de Tejada al gobernador de Michoacán, sobre la aplicación de la ley de desamortización, en 1857. Citado en *ibídem*, p. 640 *apud* F. Escalante Gonzalbo, *Op. cit.*, p. 65.
159 *Ibid.*, p. 127.

Los poblados más alejados pudieron resistir mejor, conservando en mayor medida sus valores sin tantas variaciones, en ocasiones, siendo monolingües.

Los indios que, individualmente, sobresalen son excepciones en el país, en el otro extremo están los indios en colectividad, los que seguirán luchando por su forma de vida. Hay que considerar que "la lucha" también es un lenguaje, y en éste se inscriben muchos pueblos. Algunos indígenas son "respetuosos con los vínculos comunitarios tradicionales, e indios conscientes de su condición de ciudadanos, que daban prioridad a su dependencia respecto a los nuevos ayuntamientos".[160]

Para el caso de las cartas escritas por los náhuatl hay que hacer notar cómo en México, la diferencia étnica se encubre en la categoría genérica de *indios*, dificultando, como en el caso de los quechuas, revisar si son náhuatl, mazatecos o zapotecos, asimismo son los elementos culturales los que permitirán entender a qué grupo pertenecen. Lo fundamental también es resaltar que los indígenas están expresando una identidad que se narra desde el proceso de vida, es decir, ser de un grupo en específico ya no importa cuando hay que expresarse en una lengua que limita pero que se domina para que la oiga el *otro*. Su narrativa se desdobla en un doble juego, el que habla en lengua materna dentro de las comunidades y la segunda lengua cuyo vicio sirve para provocar en el *otro* un determinado efecto.

Las luchas en contra del despojo y la implantación del modelo liberal llevan a movimientos que, paralelamente, serán el alma de la anarquía nacional, así, no sólo los intereses de los próceres nacionales son los que incitan al caos, sino que los indígenas tienen su propio "decir" en los levantamientos.

Los movimientos anti-latifundistas en la Sierra Madre Occidental, de 1842 a 1849, en donde hay una buena concentración de náhuatl, entre otros grupos, es la muestra de que las sociedades indígenas se niegan a claudicar. Domingo Santiago desafía al Subprefecto de Tlapa (Guerrero) en el año de 1843, y le increpa la utilización de los indios para los intereses particulares, de la siguiente manera:

> En primer lugar, que usted dice que se alucinan los pueblos conmigo, de los que pertenecen al distrito Tlapa; que usted les ofrece paz y tranquilidad; pero el dolor que los pueblos han tenido, eso usted no repite. Quiere que los pueblos se apresuren a presentarse para participar los comandantes que deben recorrer toda la línea

[160] M. Ferrer Muñoz y M. Bono López, *Op. cit.*, p. 621.

> de todos estos rumbos, y de mi parte, que marchen los comandantes a la hora que quisieren. Saldremos derrotados unos a los otros en estos montes, y si los comandantes no pueden venir, yo saldré con mis marchas dobles para ver la hombría.[161]

El "indígena", categoría del idioma español, no tiene el mismo sentido para un *indígena*, pero la utiliza, y al hacerlo, permite converger la situación de su grupo al de otros indígenas, encaminándose a un *discurso indígena*, tal cual, en el que se identifican los náhuatl como los zapotecos y los mixtecos, por dar algunos ejemplos. Es necesario mostrar que, en la parte central de México, varias de las organizaciones y luchas están compuestas por indígenas de varias etnias, asunto que ayuda a entender por qué en ocasiones las diferenciaciones están por demás. Esto trascenderá el siglo XIX y tomará mayor forma en los escritores y las luchas que se darán en el siglo XX.

Del mismo modo que Domingo Santiago se levanta en contra de los liberales habrá grupos que se inserten en la dinámica nacional, es el caso de Miguel Covarrubias, dirigente campesino de la mixteca. La diferencia entre aquellos que apoyan la causa nacionalista y los que se oponen, tiene como fundamento la defensa del modo particular de vida. En 1856, los indígenas de Matamoros, Puebla, después de apoyar a los liberales, insinúan que si son afectados por los latifundistas, seguirán el camino de la guerra de castas: "No sería difícil, al paso que camina la exacerbación de los ánimos, que se nos atacase de un modo más directo hasta vernos estrechados a tomar la defensiva, y que con estos acontecimientos viniera a corroborarse, aunque sin justicia, la atroz imputación de que ahora somos víctimas [la de ser fautores de una guerra de castas; carta de los campesinos de Matamoros, Puebla, al presidente mexicano Comonfort, 28 de abril de 1856, en Reina 1980, 249-251]".[162]

La lucha maya

El caso de los mayas es un tanto diferente a los nahuas y al resto de indígenas mexicanos. En la época virreinal, Yucatán había dado muestras de ser una entidad autónoma. Cuando el orden de la Nueva España se rompe, parece inevitable que sea parte de México, pero los yucatecos tienen la intención de seguir manteniendo su identidad apartada. Auna-

[161] Domingo Santiago, "Doc. 36: el líder indígena Domingo Santiago desafía al subprefecto de Tlapa (Guerrero), 22 de mayo de 1843", en M. Lienhard, *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas*, p. 115.

[162] M. Lienhard, *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas*, p. XLII.

do a esto, está el hecho de que la península es mayoritariamente maya (y sus alrededores de ramas mayenses: tsotsiles, tojolabales, tzeltales), a diferencia de los náhuatl que su territorio abarca una franja alargada por el territorio central y sur de México, incluso llegando a lo que hoy es Honduras, los mayas se concentran desde la península a los países que hoy día conforman Centroamérica, obligando en muchas ocasiones a guiarse por la administración de Guatemala y por la propia. Esta distinción hace que las sociedades blancas e indígenas sean cercanas opositoras, haciendo de lado la formación nacional por ambos grupos.

> A LA HORA DE LA independencia mexicana (1821), la península de Yucatán, semi-independiente, se halla en un proceso de expansión latifundista que tiende a crear las condiciones para una producción ganadera y agrícola de exportación (caña de azúcar, henequén). En 1840, los criollos yucatecos, gracias a los milicianos indígenas, triunfan sobre el centralismo mexicano que los amenaza. Para ganar definitivamente el apoyo militar indígena, los ladinos otorgan, en su constitución liberal de 1841, la ciudadanía yucateca a todos los indios mayas. Las constantes oscilaciones de la política mexicana entre el centralismo y el federalismo favorecen, en Yucatán, la rivalidad […] Pronto, la disputa se convertirá en guerra civil, con tropas auxiliares mayas en ambos bandos. Ante el espectáculo de los indios armados, los ladinos yucatecos, una vez más en su historia, empiezan a temer una hipotética insurrección definitiva de los mayas contra el poder "español".[163]

La Guerra de Castas (1847-1901) supuso un fuerte golpe para la sociedad yucateca, el movimiento liderado por Jacinto Pat, Cecilio Chi y Manuel Antonio Ay, los tres caciques de diferentes poblados, mantuvo en vilo al gobierno, y podría señalarse la confrontación como parte de las decisiones para el apoyo militar de México y la adhesión de Yucatán sin mayores dudas a la nación mexicana, al igual que la separación de los estados de Campeche y Quintana Roo.

En la Guerra de Castas, las posiciones mayas no serán homogéneas, pero habría que analizar con más detalle dichas posturas. En 1847, los caciques indígenas de Campeche reprueban la insurrección en una carta, pero Lienhard llama la atención sobre lo que parece ser *un presumible sector bien integrado al sistema colonial*, que no es nada *espontáneo*, y el discurso termina siendo una *caricatura* por la *adjetivación pomposa*. Dicha carta fue publicada en el periódico *La Unión*, y tal cual, parece una exagerada adhesión al orden de la sociedad yucateca:

[163] *Ibid.*, p. 118.

> Que reprobando como siempre hemos reprobado en unión de todos los indígenas que forman nuestra República, el absurdo y escandaloso levantamiento de los indios orientales, nacidos para mengua y oprobio de nuestra noble raza, y ardiendo en deseos de acreditar, por medio de una pública y ostensible manifestación, la sinceridad de nuestros sentimientos en materia de tan vital importancia para el estado, y de tan grave trascendencia para el buen nombre y bien sentada opinión de la prole mansa, bondadosa, pacífica y tranquila de los indios de Yucatán, ocurrimos a Vuestra Excelencia por la vía legal, con el objeto de hacerle presente nuestra absoluta obediencia al menor de sus mandatos, nuestra sujeción sin límites a sus órdenes, nuestra abominación a la conducta indigna e inauditos procedimientos de esos hombres bárbaros, sin fe, sin conciencia, sin honor y sin humanidad, que usurpan nuestro nombre y se apellidan con descaro hermanos nuestros. Damos este paso, excelentísimo señor, no tan sólo para que seamos partícipes de los beneficios y graciosas concesiones que han sido ofrecidas y dispensadas a todos aquellos que, siendo individuos de nuestra raza, no han tomado parte alguna en el execrable y nefasto levantamiento de los indios orientales, sin [o] que también con la mira laudable de ofrecer a V. E. nuestros espontáneos servicios para reprimir, si lo tiene a bien, con las armas en la mano las audaces tentativas y monstruosos planes de los calenturientos o salvajes revolucionarios del oriente de nuestra península.[164]

Radicalmente opuesta será la posición de Jacinto Pat, y no sólo por su labor como líder sino por su postura colectiva en todo momento:

> El 26 de abril, Barbachano llega a firmar, con el líder indígena moderado Jacinto Pat, un tratado de paz que garantiza la autonomía indígena en Yucatán. Pero el propio Pat, para no perder su liderazgo sobre el movimiento que parece reconocerse cada vez más en la actitud radicalmente anti-ladina de su aliado Chi, se ve obligado a seguir la guerra. En mayo del mismo año, los ladinos ya no controlan prácticamente sino las dos capitales Campeche y Mérida. Sin embargo, la ofensiva maya, sin duda por falta de objetivos a mediano y a largo plazo, muestra signos de agotamiento. Pat y Chi mueren en 1849. Muchos mayas —prisioneros de guerra— serán vendidos como esclavos en Cuba. Pero desde los primeros meses de 1850, los mayas, pese a una diplomacia ladina que intenta dividirlos, reorganizan sus fuerzas y logran aumentar, otra vez, la presión militar. Retirados en el este de la península, unos grupos "autonomistas" fundarán, con sede en Chan Santa Cruz, un movimiento políticoreligioso de gran arrastre, la "cruz parlante". Su

[164] Lázaro Can, et al., "Doc. 38: Los caciques indígenas de Campeche reprueban la insurrección, 21 de diciembre de 1847" en M. Lienhard, *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas*, p. 120.

> profeta, Juan de la Cruz, lanza sus primeras proclamas a fines de 1850. Impulsada por la "cruz parlante", la combatividad maya vuelve a alcanzar una gran intensidad.[165]

Jacinto Pat que expresa en su carta, el ámbito religioso como un acérrimo católico, al escribir al padre Canuto Vela, en 1848: "Mi más venerado señor y padre sacerdote aquí sobre la tierra, primeramente Dios, porque así sabemos que ha descendido de su santo cielo para redimir a todo el mundo",[166] tiene claro que la lucha es menester para evitar mayores males en contra de su pueblo, una lucha que parece siempre ha estado y sigue intacta desde que llegaron los españoles:

> […] que a no haber sido los daños que empezaron a ocasionarnos los señores españoles aquí en el pueblo de Tihosuco, no se hubieran alzado estos pueblos: pues, si lo están, es por defenderse de la muerte que empezó a ocasionarnos el señor subdelegado D. Antonio Trujeque. Cuando vieron estos indios las tropelías con que se les cogía para amarrarlos en la plaza de este pueblo de Tihosuco, entonces, señor, se alzaron. El igualmente empezó los incendios, quemando el pueblo de Tepich, y dió principio a coger al pobre indio, como coger animales bajo del monte. De orden del señor Trujeque fueron matados muchos, ignorando nosotros si el superior gobierno haya dado orden para que nos maten: <y> por lo que no descansan hasta que no se pronuncie el gobierno, y que ni medio de contribución han de pagar para que descansen. De suerte que si aboliera la contribución, descansaría todo indio, puesto que todos los de su raza están alzados, así es que con sólo lo que manifiesto a su señoría se retirarían. Pues de lo contrario, la vida o la muerte decidirá este asunto, porque ya yo no tengo más recurso.[167]

A la muerte de Jacinto Pat y Cecilio Chi la guerra maya continúa, en 1850 los nuevos dirigentes reafirman su postura bélica, esta vez ante un cura Canuto Vela que parece traicionar los acuerdos, y en el que el aspecto religioso se acentúa. Hay que resaltar el propósito de una lucha maya que pide una nación en donde blancos, negros e indios tengan las mismas condiciones, pues en la Guerra de Castas hubo participación de los afrodescendientes, los mayas no se olvidan y señalan su reconocimiento: "Claramente sabes cuál fue el tratado que celebraste con nosotros, y es el que cumplimos: no hay contribución alguna para el blanco, para el negro ni para el indio; el bautismo debe costar tres reales sea para el blanco o

[165] M. Lienhard, *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas*, p. 118.
[166] Jacinto Pat, "Doc. 40: Carta de Jacinto Pat al padre Canuto Vela, 24 de febrero de 1848" en M. Lienhard, *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas*, p. 124.
[167] *Ibidem*.

para el negro o para el indio; [...] no se venderán las tierras, y serán labradas donde quiera el blanco, donde quiera el negro y donde quiera el indio, pues ninguno podrá evitarlo".[168] Aunque la carta intenta ser una negociación, la continuidad de la beligerancia sigue en la mesa:

> Preciso es que cumplamos el juramento, y tú sabrás si lo quieres olvidar: si lo cumplieses tendremos paz, porque si no, vamos a entrar hasta ver nuestro fin respecto a esa verdad auténtica. […] Pero si no cumplieses lo tratado, entonces se levantará la tropa hasta ver en qué paramos. Aunque sean diez años seguiremos peleando, siendo así que ni cumplas con lo tratado, porque ese pacto es el que peleamos: que a todos los mataremos, o todos nosotros seremos muertos. Si el verdadero Dios quisiere, moriremos todos juntos, y con esto se acabará la guerra, y si no, jamás tendrá fin: porque ésta es la que estamos preparados a hacer.[169]

Otro asunto es el de la guerra misma. Los mayas se han levantado en armas por una historia de oprobios, esta guerra es la de su pueblo contra los *dzules* que siguen avanzando en sus ambiciones:

> En orden a lo que dice tu venerabilidad sobre que nos presentemos, nunca lo verificaremos, porque no hemos sido nosotros los que comenzamos la guerra. Los blancos la comenzaron matando al indio, los blancos también comenzaron a quemar el pueblo, y entonces se levantó el indio a defenderse del blanco, porque lo estaban matando. Si no hubiera sido por el blanco, jamás hubiera habido guerra, por lo que ahora no es posible evitar la guerra ya comenzada: es preciso se concluya lo que nos levantamos a componer. Aquellos que hablaron contigo detrás del pueblo de Tecax son los mismos cuyos nombres van, para que veas, en señal de que viven. Y entonces sabrás si es cierto lo que digo: aunque haya muerto nuestra cabeza principal, pero vivimos los que seguimos el juramento que prestó contigo, porque es muy preciso que obsequiemos ese juramento, pues estamos bautizados, y si no lo creyeses, paciencia. Esto es lo que hasta aquí digo a tu venerabilidad.[170]

Al concluir la guerra los mayas tendrán que refugiarse en la selva. Pero no será el final, regresarán para el siglo XX, en la lucha que Porfi-

[168] José María Barrera, et al., "Doc. 42: Los dirigentes indígenas reafirman sus posiciones, 7 de abril de 1850" en M. Lienhard, *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas*, p. 127.
[169] *Ibidem.*
[170] *Ibid.*, p. 128.

rio Díaz intenta culminar en contra de ellos y, en la respuesta que dan a través de la Revolución Mexicana.

El aspecto religioso es un punto que no puede deslindarse en los movimientos. Si los elementos religiosos pueden resultar asombrosos durante el virreinato, en el siglo XIX se puede decir, sin miramientos, que el dios católico ya no es de los españoles, sino es maya. Al respecto es importante la figura de Juan de la Cruz y la "cruz parlante", pues según Lienhard es un cristianismo indígena de reivindicación, asimismo lo que hay que señalar es la forma de escritura, pues lo hace en verso, un ejemplo es la carta del 28 de agosto de 1851, dirigida al Gobernador Barbachano:

> ¿Qué sentido tiene el hecho
> De que mi semilla fuese destruida en mi nombre?
> ¿No se dan cuenta
> De que la semilla mía
> Que ellos destruyeron
> Es la vida de ellos?
> Ese es su aliento;
> Esa es su fuerza.
> Porque si esa semilla mía no existiera,
> Ninguna de mis gentes engendradas aquí,
> En el mundo,
> Podría entonces hablar.[171]

Los mayas invierten las reglas y convenciones "tradicionales" en la escritura epistolar, como ejemplo está el hecho de que Juan de la Cruz escriba en maya anteponiendo el cristianismo indígena:

> Juan de la Cruz manda que se ponga fin a la "mutua matanza" entre indios y dzules, que sus "hijos" dzules liberen los prisioneros mayas, abandonen el territorio indígena y celebren treinta fastuosas misas en su honor. Estamos lejos ya del gesto simplemente reivindicativo... En caso de no cumplirse sus mandamientos, inspirados únicamente en el amor de sus "hijos", el profeta promete un castigo propiamente "divino":
>
> Porque [si] yo veo
> que usted no está obedeciéndolos,
> Aplicaré un gran castigo
> a la ciudad de Mérida
> Y a toda vuestra tierra.

[171] Juan de la Cruz, "Doc. 44: carta del profeta Juan de la Cruz al gobernador Barbachano, 28 de agosto de 1851", en M. Lienhard (comp.), *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas*, p. 128.

> Si la inversión de los papeles del "vasallo" y del "señor" resulta, en este texto, verdaderamente espectacular, el rechazo de las convenciones epistolares no es menos evidente. Como los demás autores insurrectos que se manifestaron a lo largo de la "guerra de castas", Juan de la Cruz impone, en el diálogo con el jefe de los dzules, el uso del idioma maya.[172]

El discurso maya tiene un proceso más asequible en el idioma del español escrito, en gran medida, nos expresa que es un pueblo que ha mantenido un vínculo cercano en los diferentes poblados que lo conforman, no tan desarticulado como lo es el náhuatl, pero esto se ha debido a la forma en cómo han tenido que enfrentar a la sociedad blanca dentro de su territorio aun cuando fueron desplazados.

El discurso indígena permite comprender la manera en que los diferentes pueblos, en este caso náhuatl, maya, quechua y mapuche, se enfrentan a las sociedades nacionales, la concepción del mundo y el registro de la historia, *su* historia.

VI
DEL INDIGENISMO A LA LITERATURA Y FILOSOFÍA INDÍGENA

Los vocablos "indigenista" e "indigenismo", tienen como base al indígena, no es su voz, pero la ha tomado como suya. El indigenista busca "mejorar" las condiciones indígenas, sobre diversos planteamientos que van desde el paternalismo a la dictadura, el exterminio físico, cultural o étnico, el cambio de las condiciones socio-económicas y las estructuras educativas. El indigenismo no es algo nuevo, desde la época colonial, la duda ha surgido: qué lugar ocupará el indio, cómo será integrado.

Ante un Estado moderno, tecnologías, desarrollo económico y derechos humanos, las estrategias de las sociedades nacionales se han revitalizado en políticas públicas, en gobiernos pluriculturales, derechos lingüísticos y educación intercultural. Por supuesto, muchas acciones han surgido por las luchas de los pueblos indígenas, las cuales también han manifestado un discurso y una lucha actualizada a las circunstancias, pero sus propuestas han tenido que pasar por las legitimaciones de in-

[172] M. Lienhard, *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas,* p. XL.

telectuales y políticos, por la tergiversación de quienes intervienen a favor. Así, más que una corriente indigenista, los gobiernos, instituciones y personas operan en diferentes y constantes reindigenismos.

El acomodo de los grupos sociales se mostrará durante el siglo XX. Así como no hay una colonialidad completa y total, los Estados nacionales no abarcarán toda la vida indígena, la cual también se transforma para hacer frente a las nuevas adversidades. La nación aún no ha ganado la batalla, lo hará hasta que los diferentes pueblos que la "componen" sean una masa homogénea, caminen bajo la luz de sus códigos epistémicos; entretanto, los pueblos indígenas mantienen su rumbo.

Indigenismo / indígena

La literatura indigenista se caracteriza por exponer "con vehemencia la degradada situación en que se encuentra el indígena mexicano [y latinoamericano], habitante de un paisaje de extrema dureza física y de un hábitat social segregado del resto de la población del país".[173] Así "[…] queda implícito el grito del escritor indigenista por evidenciar las condiciones de vida y la humillación social que experimentan los indígenas y, por tanto, la necesidad de la justicia social a la que tiene derecho como ser humano".[174] Los autores se sucedieron, hubo una explosión de verdadero frenesí por denunciar las atrocidades cometidas contra los indios: "a partir de esta etapa, el tema indígena desde una perspectiva analítica realista estuvo dirigido a condenar la discriminación racial, la pobreza y la explotación del indio. Se hablaba de buscar su regeneración y reivindicación".[175] Antropólogos, periodistas y poetas denunciaron por escrito las condiciones indígenas y plantearon posibles soluciones. La imagen del indio que es un condenado social es el centro de los textos, los retratos sobre un ser miserable se dibujan con detalles escandalosos y realistas, sin embargo, sigue habiendo una distancia por más que se pretenda la cercanía.

El asunto es que el indígena vuelve a tener un lugar en el imaginario e idealismo de las sociedades que lo ven como un ser extraño y ajeno, el desplazamiento entre las personas y la imagen del indio sigue manifestado. Cada tiempo histórico y región ha respondido al problema

[173] Gilda Waldman, "El florecimiento de la literatura indígena actual en México. Contexto Social, significado e importancia", p. 65.
[174] *Ibid.,* pp. 65-66.
[175] Francisco Javier Romero, "La literatura indígena mexicana en búsqueda de una identidad nacional", p. 4.

indígena con algunas diferencias teniendo una base única. El desplazamiento entre el concepto "indio" y la persona no es un problema actual ni tampoco surgió con el nacionalismo del siglo XX, ni del siglo XIX. El desfase se dio con el equívoco colombino, lo que se debe ver es cómo el indio ha cambiado de posición a partir de un mismo sentido: las condiciones en cómo se ha tomado al personaje para hacerlo encajar, primero en el individuo, después en los discursos propios de un contexto histórico específico.

El indigenismo, como lo señaló Mariátegui era algo más que una corriente literaria, abarcaba las esferas filosóficas y políticas, implicando en los discursos cotidianos. El indigenismo comprendió también las artes, la música, pintura y el cine. Finalmente, más que ser una corriente, fue una manera moderna de afrontar a los indígenas y de actualizar el discurso.

El indigenismo nacionalista mantenía paralelismos en los diferentes países latinoamericanos, el cual se caracterizaba por el sometimiento del indio y su imagen como sustento ideológico y literario de la nación, debido a la *supravaloración*[176] de su cultura tergiversada. El "indígena", ha sido un objeto moldeable de los discursos del virreinato y del pensamiento europeo, de los tratados filosóficos, un recurso literario y de utopías, por ello, en el siglo XX, no será sorpresivo que aparezca en las políticas públicas que sustentan el capitalismo responsable o en el cine con los arquetipos construidos y, peor aún, se mantenga en el imaginario de la vida cotidiana con un sentido malversado. El punto crucial que no se puede dejar pasar, para el caso específico de las personas denominadas indio/indígena, es su negación como un individuo independiente y el *problema* que representa.

El *problema indígena* ha sido un reto colonial y nacional, el problema para integrar y asimilar al indio. Ariruma Kowii define el *problema indígena* para la zona andina de Ecuador, de la siguiente manera, pero puede verse fácilmente que aplica para el resto de Latinoamérica:

> […] el "problema indígena" ha sido utilizada como un eslogan que refleja el sentido homogeneizante de los Estados nacionales de la región; ha tenido la capacidad de subsistir todos los períodos, la Colonia, la República, así como todas las tendencias ideológicas y etapas como la modernidad, posmodernidad, etc. Esta concepción ha servido para justificar y mantener la situación de opresión, explotación y deterioro de los pueblos indígenas y afroecuatoria-

[176] Cf. J. Ocampo López, *Op. cit.*, p. 24.

> nos, así como en la construcción de discursos y propuestas teóricas orientadas a conseguir los mismos fines.[177]

Así, entra al vocabulario indigenista la "reivindicación", claro desde su mirada, y dando pie a otras fórmulas como "el despertar indígena". La imagen del indígena, autóctono, con su vestimenta, su lengua, su cultura, tiene tan grande valor que el estereotipo oculta a los individuos que se han transformando, y esto no quiere decir que no sigan usando su lengua o vestimenta, sino que encuadra al indio que se valora, no a la persona que se mira de frente. Los elementos culturales tienen también diferentes sentidos para cada una de las sociedades.

El punto cumbre es el Primer Congreso Indigenista Interamericano, realizado en Pátzcuaro, Michoacán, México, entre el 14 y 24 de abril de 1940, pues tuvo gran repercusión en Latinoamérica; posteriormente el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre pueblos indígenas y tribales dará el remate. El asunto es que: "ambas estrategias, la de incorporación y la de la de integración, desconocían o peor aun *[sic]* menospreciaban la capacidad que los indios habían mostrado ancestralmente [...] para conducir sus propios destinos y administrar sus recursos, y los reducían a la categoría de menores de edad necesitados de dirección y protección".[178] Por ello, en lo vivido en el Primer Congreso: "a las frases de elogio, simpatía y compasión se mezclaban prejuicios ancestrales que revelaban la persistencia de un estereotipo del indio, calificado como fatalista, indolente, resentido, 'hosco, huraño, impasible' y egocéntrico. Hubo quien lamentando su 'mentalidad estacionada' afirmara: 'no es que el indio carezca de razón, es que su razón es distinta".[179] La razón del indio es distinta, su cultura es distinta, su lengua es distinta, el indio es distinto, por ello, no se puede asimilar.

Flavio Barbosa señala en su trabajo que: "lo que este trabajo intenta describir no es la verdad comúnmente conocida de que el indigenismo fue un discurso construido por el Estado y producto de una política de élites. Se trata de mostrar los gestos y las formas, con que éste se construyó y se enunció en un espacio concreto, la revista América Indígena".[180]

[177] A. Kowii, *Op. cit.*, p. 7.
[178] Engracia Loyo Bravo, "El espacio de las mujeres en el Primer Congreso Indigenista Interamericano de Pátzcuaro (1940)", en P. Gonzalbo Aizpuru, *Espacios en la historia*, p. 259.
[179] *Ibid.*, p. 264.
[180] Flavio Barbosa de la Puente, "Lo que américa indígena nos dejó. Una revisión del indigenismo interamericano para Bolivia, 1940-1970", en G. Makaran, *Perfil de*

Barbosa indica el gesto y las formas, pero estos fueron concebidos antes del Congreso, son producto del afuera que se concretó en un espacio específico: "cabría anotar que muchas de las 'verdades' políticas que usaba el gobierno en su sentido y dirección, tenían su correlato en las posturas que sobre y para lo indio se iban modelando".[181]

El problema indígena en el Congreso atraviesa varios temas: biológicos, antropológicos, culturales, étnicos, sociales, económicos, educativos y políticos. El indigenismo trajo una serie de medidas a nivel político e intelectual, con profundas implicaciones en la cotidianidad. Los indios también habían aprendido el discurso indigenista, y no será contradictorio que lo usen para sus propios fines, en un discurso actualizado para el *otro*. En el juego de las relaciones discursivas, de lo que se trata es del efecto que tienen las palabras.

Barbosa hizo hincapié en la *Revista América Indígena* para mostrar "la unión que entre saber y poder se teje a fin de afianzar un orden social",[182] a partir de esto, se puede hacer notar cómo el discurso se juega en las relaciones de poder. Sobre el concepto de "indio", establece los cambios y continuidades que se fueron dando en el discurso indigenista, centrando la atención en la revista, de 1941 a la última publicación en 2006. En su análisis se centra en las limitaciones y potencialidades que generó el discurso "para percibir las relaciones con que hombres y mujeres tejen y construyen en sus interacciones cotidianas un entramado social y argumentativo diferente al hegemónico".[183] Este entramado también implica al mismo indígena: "el presente análisis parte de esta perspectiva y trata, entonces, de las 'verdades' académicas, políticas y sociales que se fueron diseñados para limitar las potencialidades".[184] Las limitaciones del oprimido que necesita ayuda.

El discurso indigenista, como discurso que crea sentidos perpetuados, genera las condiciones en las que se vive, construye representaciones de la realidad, desde las limitaciones, muestra los términos de entendimiento que se construyen por las relaciones de poder: "es decir, se trata del estudio del entramado discursivo que produce efectos de verdad y se transmite mediante los aparatos, las instituciones y los mecanismos de enunciación que son creados o apropiados por el

Bolivia, p. 39.

[181] F. Barbosa de la Puente, *Op. cit.,* p. 27.

[182] *Ibid.*, 37.

[183] *Ibid.,* p. 26.

[184] *Ibidem.*

Estado".[185] El discurso por repetición *sobre* el indígena, en este periodo histórico, es un conocimiento bien afianzado, dando por hecho qué *es* lo indígena.

El indigenismo influyó en gran medida en las políticas de las naciones: "a partir de los setenta se comienza a editar un nuevo discurso, el de la autonomía y determinación de los pueblos indígenas. Discurso ya inscrito en diferentes países de América Latina, pero que se convierte en unívoco como el indigenismo de corte estatal, se comienza a establecer como un discurso fomentado incluso por las burocracias internacionales".[186] "Reivindicación" o "autonomía", nuevamente serán conceptos que serán revertidos por los indígenas.

Cabe resaltar la participación de Chile en el Congreso Indigenista, pues los mapuche son de los pocos indígenas que intervienen: "quizá lo más relevante de la asistencia chilena al primer Congreso Indigenista Interamericano fue la participación de dos representantes mapuches en la delegación: César Colima y Venancio Coñuepán, dirigentes de la Corporación Araucana (CA), la más importante de las organizaciones mapuches del período 1940-1950",[187] por el vínculo entre la organización mapuche, Corporación Araucana y su líder Venancio Coñuepán, con el Instituto Indigenista Chileno (1949) formado a instancia del Congreso Indigenista de El Cuzco. Pero no sólo fue su asistencia, pues había *delegados indígenas* de México, sino que lo hicieron como *representantes legales* de Chile.

El discurso mapuche tiene una *perspectiva muy cercana al indigenismo*, con diferente implicación, Coñuepán y Colima "comienzan resaltando la importancia del Congreso, en el que —dicen— se discutirán 'los múltiples problemas de estas razas, cuya solución está en relación directa con un efectivo progreso material y cultural de los pueblos americanos' (Coñuepán y Colima 1940:1)".[188] Pero los mapuche tienen un valer de ser un pueblo legendario que poco se acostumbra a ser parte de una nación chilena, desde 1910, tienen organizaciones institucionales, lo que indica que a pesar de "pertenecer" a Chile, no han dejado de pelear por sus propios intereses: "en un gesto diplomático, aunque no carente de cierta pretensión, afirman a continuación que existe un

---

[185] *Ibidem*.
[186] Sergio Ricco Monge, "Cambios y continuidades en la Bolivia indígena", en G. Makaran, *Perfil de Bolivia*, p. 110.
[187] Jorge Iván Vergara y Hans Gundermann, "Chile y el Instituto Indigenista Interamericano, 1940-1993. Una visión de conjunto", p. 129.
[188] *Ibid.*, p. 130.

movimiento indigenista mapuche desde hace 30 años, una fecha que corresponde, aproximadamente, a la fundación de la Sociedad Caupolicán, de donde provienen ambos dirigentes".[189] Entre los puntos "indigenistas" se expone el atraso económico y cultural y la responsabilidad del Estado: "la falta de una legislación adecuada a las necesidades del pueblo mapuche. La actual es totalmente inadecuada, salvo en el otorgamiento de los títulos de merced. Pese a ello, son optimistas en cuanto a que las soluciones propuestas permitirían 'incorporar fácilmente a este pueblo a la civilización nacional' (Coñuepán y Colima 1940:2)".[190] Las exigencias mapuches llevan más bien a una reversión del papel del Estado: al reforzamiento del pueblo mapuche, en un *indigenismo reversible* —según J. I. Vergara y H. Gundermann. Las demandas piden una nueva legislación para reintegrar las tierras *usurpadas por los blancos*, la colonización indígena con recursos del Estado y servicios públicos, como educación, servicios médicos y sociales, una reorganización económico-social con un banco indígena y préstamos agrícolas:

> El importante rol asignado al Estado en revertir la situación negativa en que se encuentra el pueblo mapuche, así como el énfasis de su discurso en la necesidad de integrarlo a la civilización, acercan a Coñuepán y a Colima al indigenismo integracionista. Las otras propuestas, como la entrega de tierras a los indígenas, la educación escolar inicial en lengua indígena y la creación de una subsecretaría indígena apuntan en una dirección distinta, en cuanto ponen el acento en el reforzamiento como pueblo y cultura, garantizando su continuidad en el tiempo, la que se encontraría gravemente Chile y el Instituto Indigenista Interamericano, 1940-1993.[191]

Y es que, al revisar el discurso mapuche del siglo XIX como un pueblo contra los *winka* y la forma en cómo se dará en el siglo XX y XXI, este es el tiempo de transición al discurso de "nación mapuche". Están en el congreso al mismo nivel que las representaciones de otros países, no exigirán menos.

> Es muy importante también el reclamo por la participación indígena, tanto a nivel de la designación de autoridades como de la toma de decisiones en instancias vinculadas con el problema mapuche. Esto encontraría afinidad con la idea de Collier de autogobierno de las comunidades indígenas, haciendo recaer en el Estado un papel relevante en dicha reorganización. En síntesis, el planteamiento

[189] *Ibidem*.
[190] *Ibidem*.
[191] *Ibidem*.

de los dirigentes mapuches, que es a su vez el de la Corporación Araucana, comprende aspectos de las dos grandes visiones confrontadas en Pátzcuaro. Por sobre todo, no puede ser calificado como puramente asimilacionista. En el contexto histórico en que se dio, su llamado a la integración constituyó una apelación a la sociedad chilena para poner fin a la marginación de su pueblo, no una invocación a la asimilación cultural. La solución de los problemas mapuches no podía darse única ni principalmente a partir de las propias fuerzas; requería el apoyo del Estado, pero desde una institucionalidad en la que la dirigencia indígena tuviera una participación relevante.[192]

El discurso indigenista fue un movimiento de Latinoamérica, que involucró a los propios indígenas: "a los ojos de Coñuepán, el discurso indigenista estaba ampliamente reconocido fuera de las fronteras de Chile, en países de gran tradición indígena, como México y Perú".[193] Después del Congreso Indigenista se sucederán varios más, en diferentes países se abrirán espacios y mesas de diálogo, pero por buenas intenciones que se tengan, la línea marcada continuará.

Para Nahmad Rodríguez "los nuevos discursos 'proto-indigenistas' plantearon la bipolaridad indio/mestizo para elaborar una iconografía negativa de la mezcla racial como degradación cultural",[194] pero dicha bipolaridad ha estado presente desde el virreinato, los españoles y sus descendientes configuraron al indígena lo mismo que los indígenas han configurado al "otro", sólo que el "otro" en español (*winka* para los mapuche, *misti* para los quechua, *dzules* para los mayas y *caxtlán* o *coyotl* para los náhuatl), no será sólo el hombre blanco, sino que se le sumará el *mestizo*.

Los indigenistas además querían concretar un proyecto: "[…] proponía convocar a un Congreso Interamericano con el fin de fomentar el estudio científico de las lenguas indígenas y estimular la publicación y divulgación de materiales en lenguas indígenas",[195] sólo que los indígenas ya estaban luchando contra el indigenismo.

Los indígenas respondían con un nuevo mecanismo que se sumará a las diferentes luchas que los pueblos han manifestado: la literatura indígena. Usarán los espacios indigenistas para hablar, por reductos que sean, por ignorados que sean de sus condiciones, de sus planteamientos

[192] *Ibid.*, p. 131.
[193] *Ibidem.*
[194] Ana Daniela Nahmad Rodríguez, "Imágenes insurrectas. Cine, video y representación indígena en Bolivia", en G. Makaran, *Perfil de Bolivia*, p. 75.
[195] E. Loyo Bravo, *Op. cit.,* pp. 264.280.

y soluciones. Desde diferentes lugares la lucha indígena continúa. Más allá de 500 años de colonización, los indígenas expresarán: 500 años de resistencia. La continuidad de sus luchas afirma su postura y, por supuesto, la continuidad discursiva. Esto podrá ser *América*, pero también es el *Mayaab*, *Cem Ānáhuac*, *Tawantinsuyu*, *Wallmapu* o el *Abya Yala*.

Al festejo de los 500 años del "Encuentro de dos mundos", en los 90 por los indigenistas que pretenden reconciliar las culturas, los indios responderán con los 500 años del encontronazo, del choque de culturas, y en varios partes, se expresará en voz alta: "si como indios nos conquistaron, como indios nos liberaremos" (expresión dicha por los quechuas-aymaras, los mayas, los náhuatl, en diferentes espacios, en Bolivia, Perú, Guatemala y México). La "autonomía" o la "reivindicación" son conceptos de un discurso, cuyos sentidos han estado siempre presentes, son un mero recurso conceptual a una acción que ha enfrentado a las sociedades virreinales y nacionales.

En uno de los espacios indigenistas, Franco Gabriel Hernández se expresaba de la siguiente manera: "para un hombre como yo, que desde su niñez conoció la palabra indio como sinónimo de tonto, de hombre o mujeres morenos de baja estatura que viven en una comunidad apartada, lo indio existe como algo que lastima",[196] lo *indio* es el concepto vivido en el lenguaje español con el sentido construido por los *otros*: "lo indio sólo nació en mí cuando conocí al otro, al que me trató como tal; porque entre nosotros, los del mismo pueblo, lo indio no existe, sino hasta que uno ha interiorizado ese menosprecio, ese sentimiento de querer lastimar".[197] Sí, hay un sentido desvalorativo creado a través de la lengua del *otro*, pero también un sentido que viene de una lengua que expresa un mundo diferente, un sentido que proviene de los hombres designados como "indios", del *mapuche*, del *runa simi*, el *nauatl* o *maaya*, de los lenguajes de los pueblos originarios. Natalio Hernández, uno de los precursores de la literatura indígena en México sentenció: "nos propusimos desgastar el término para darle un nuevo contenido: de lucha y dignidad. Empezamos a decir con orgullo: somos indios".[198]

Literatura / Filosofía indígena

Después de la segunda mitad del siglo XX, los "escritores indígenas" hacen su aparición oficial en la esfera pública de diferentes países, ellos

[196] M. Ferrer Muñoz y M. Bono López, *Op. cit.,* p. 10.
[197] *Ibidem*.
[198] N. Hernández, *Op. cit.*, p. 44.

señalarán que lo han hecho por responder al indigenismo que había usurpado su identidad; los indigenistas, sin embargo, se verán como los precursores y patrocinadores de los espacios, libros e instituciones para que la literatura indígena floreciera. Lo cierto es que, por el momento histórico, sería inevitable acallar las voces. Así, se sucedieron una serie de cambios. En México después de la Revolución y de las reformas agrarias, el indio consiguió encontrar un lugar en la nación; en Perú, aunque no hubo tal revolución, la reforma agraria de 1969 y después del periodo de Fujimori, se abrieron a trompicones algunos espacios para la revaloración de la cultura. Los mapuche, simplemente, continuaron su proceso. Profesores o investigadores académicos, en la mayoría de los casos, son los promotores de su lengua, literatura, cultura y propuestas políticas.

Los relatos de cómo nació la etiqueta de "literatura indígena" es algo que se atribuye a los movimientos indigenistas que impulsaron los espacios para que se diera dicha corriente, aunque efectivamente, los indígenas recibieron apoyo de los indigenistas, ha sido una inclinación fruto de otros procesos, en el que han ido impulsando el movimiento. El escritor náhuatl, Natalio Hernández, señala: "la consideración de la literatura indígena en las letras nacionales y descarta el término 'indigenista'. Asegura que: 'por inercias históricas hemos privilegiado el pensamiento cultural proveniente de ultramar, pero ya es hora de cambiar para revalorar nuestra propia cosmovisión'".[199]

En los espacios oficiales, a partir de un proceso social que "mostraba" las condiciones de los indígenas, se fue aceptando la actualidad de los indios. En México, después de las leyes agrarias, se asentaron en las agendas presidenciales las reivindicaciones sociales y culturales de los indígenas. A partir de los años cuarenta y cincuenta se dan algunas tentativas, algunos escritos sueltos, para Juan Gregorio Regino, escritor y crítico mazateco: "la literatura indígena contemporánea se inicia con el escritor zapoteco Andrés Henestrosa; su obra, *Los hombres que dispersó la danza*, está recreado de las costumbres de su pueblo e introduce vocablos zapotecos en el español que emplea. Andrés Henestrosa no sólo escribe narrativa en español, sino también poesía en su lengua materna. De esta generación de escritores zapotecos figuran también Gabriel López Chiñas y Pancho Nácar y más tarde, Víctor de la Cruz y Macario Matus".[200]

[199] Krishna Naranjo Zavala, "Literatura indígena contemporánea: panorama, perspectivas y retos", p. 3.
[200] Juan Gregorio Regino, "Literatura indígena. Otra parte de nuestra identidad"

Para los años 70, algunos promotores y profesores bilingües inician el camino de la escritura impresa; para los años 90 la "literatura indígena" *resurgió públicamente* (tal término indica que los indígenas ven a la literatura indígena antes de la llegada de los españoles) con el apoyo de especialistas como Carlos Montemayor, de este modo "el gobierno implementó el Programa de Lenguas y Literaturas Indígenas en 1993 y se publicaron dos colecciones importantes en ediciones bilingües: Letras Indígenas Contemporáneas y Lenguas de México".[201] El apoyo institucional, gubernamental u oficial tenía la intención de asimilar al indígena a la sociedad nacional, pero como varios de los proyectos para integrarlo, la escritura y la educación resultaron insatisfactorias y, con ellas, se adhirieron nuevas herramientas.

Parece clara la diferencia entre el acto de escribir y la escritura de creación; cualquiera con conocimientos básicos escribe, la segunda es una profesión reconocida. El propósito de la actividad hace la diferencia, pero ésta vale en una sociedad que se rige por dicha distinción, por ello, cabe aclarar que el quehacer de los primeros impulsores, tiene una intencionalidad clara: la defensa de la identidad y representar los conocimientos y condiciones de los pueblos. Es en el siglo XXI, con las jóvenes promesas que ya se puede hablar de una escritura de creación, pues estos jóvenes acceden a niveles superiores y posgrados, continuando el quehacer literario con otras perspectivas, no obstante, lo que sigue manifestándose en la transición es el compromiso con su pueblo. Los escritores que impulsaron la literatura indígena de los años 70 eran muy jóvenes, muchos de éstos son los maestros de las nuevas generaciones, conviviendo actualmente en algunos espacios. Tanto unos como otros son contemporáneos, pues los primeros siguen publicando.

La literatura mapuche, propiamente, entendida como la escritura de creación y profesional nace con Sebastián Queupul Quintremil, en 1950, con algunos poemas publicados en diferentes revistas:

> […] son los primeros textos literarios elaborados por un escritor mapuche, regidos en forma simultánea y paralela por las reglas y normas de la etnoliteratura mapuche y de la literatura chilena. Por lo tanto, Queupul es el primer escritor mapuche que supera las convenciones de la etnoliteratura indígena y de la poesía chilena y, al hacerlo, se incorpora en la institución y en el proceso literario

en *La Jornada*, 13 de octubre de 1998, artículo en línea: http://www.jornada.unam.mx/1998/10/13/oja-identidad.html

[201] A. González, *Op. cit.*, p. 80.

> de la sociedad global, manteniendo su identidad étnica y, además, contribuyendo a la fundación de una poesía etnocultural.[202]

Los mapuche a partir de los años 70 afianzan su producción poética, publicando en diferentes suplementos y antologías, en ocasiones lo hacen en espacios chilenos, como en los propios. Sólo la literatura quechua queda rezagada por las condiciones particulares que le toca vivir en el gobierno de Fujimori y de las guerrillas.

La escritura de los autores indígenas es de un grupo que, de algún modo, tienen ciertas ventajas con respecto a otros de la misma comunidad: saben escribir. Pero no es una nueva élite indígena, sólo un grupo con cierta preparación que se dispone a partir de su conocimiento particular hacer frente a las sociedades nacionales en defensa de su cultura y su pueblo. En la actualidad, se perfila para ser una élite intelectual, pero en sus inicios no fue así.

La definición de la "literatura indígena" tiene variaciones interesantes, regularmente se considera la "producción escrita por los propios indígenas en su idioma original o en versión bilingüe [...]",[203] comprendiendo varios géneros: "poesía, narrativa, teatro y ensayo".[204] La escritura en lengua materna, acompañada de la traducción al español o no, es la que legitima la identidad literaria. Es, todavía una tesis inacabada, en la medida que el aspecto de la lengua materna no es determinante para identificarla, piénsese en los indígenas migrantes o los que no saben escribir en su idioma, pues la alfabetización en lenguas originarias no es común.

Víctor de la Cruz, escritor y crítico zapoteco, sigue esta tendencia, señalar a la literatura indígena como aquélla que se escribe en lengua autóctona y la distingue de la literatura indigenista, formulada en lengua castellana con temas indígenas. Juan Gregorio advierte que hablar de "literatura indígena" no deberá entenderse como una homogeneización, sino considerando la gran cantidad de lenguas y pueblos,[205] así, de modo general define a la literatura indígena:

> La literatura indígena es la creación individual o colectiva (oral o escrita) que se recrea, se piensa y se estructura a partir de los ele-

[202] I. Carrasco, *Op.cit.*, p. 199.
[203] G. Waldman, *Op. cit.*, p. 63.
[204] F. J. Romero, *Op. cit.*, p. 2.
[205] Cf. Juan Gregorio Regino, "Poesía comunitaria mazateca", en Cultura Populares Indígenas, artículo en línea en: http://www.culturaspopulareseindigenas.gob.mx/cp/pdf/poesia_comunitaria_mazateca.pdf

mentos estilísticos y patrones culturales de los pueblos indígenas. Esta literatura, refleja no sólo el sentir y la sensibilidad de cada creador, sino que está impregnada del pensamiento filosófico de los pueblos, de la palabra de los ancianos, los acontecimientos históricos y cotidianos, así como la concepción de belleza y armonía que cada cultura posee. Esta literatura se diferencia de la literatura indianista, indigenista y la literatura en lenguas indígenas, pues cada una tiene sus propias características [...][206]

Hay que resaltar que la literatura no está separada de la filosofía, de los movimientos sociales y de la historia. Paralelamente a la literatura indígena se ha impulsado la filosofía de los pueblos originarios, pero tal distinción tendría que considerarse con más detalle, en todo caso sería una filosofía clásica para referirse a un tiempo prehispánico, cayendo en las categorías y desmembramientos occidentales. Aquí, literatura y filosofía van de la mano.

Otro detalle no menor son las consideraciones "indianista" e "indígena", pues en algunos casos como Bolivia, la literatura producida por los indígenas es indianista, y se usa el vocablo indio y no indígena. En México, indianista, hace referencia a los textos de la época colonial. Sólo hay que revisar la terminología propia de los países para saber cuál será el uso correcto.

La complejidad de la adjetivación de una actividad literaria en la que se implica una identidad —por la consideración antes señalada—, se le suman otras limitaciones; por ejemplo, la fuerza de una lengua indígena que se escribe pero que no tiene la suficiente formalidad para su lectura.

La literatura indígena puede comprenderse también por su forma narrativa, como una forma expresiva en la lengua de los dominadores, en el que el español ya no es sólo un instrumento, pues los indígenas la proveen de sus propios contenidos: "la auténtica voz literaria de los miembros de las comunidades indígenas habla, desde sus raíces y desde lo más profundo de su historia, sobre sí mismos y para sí mismos".[207] La idea de escribir "sobre sí" y "para sí", cobra una nueva perspectiva, pues habla de un lugar de la escritura: el lugar de los indígenas; y el sujeto productor: el indígena.

La escritura para sí muestra un terreno ampliado de la expresión en las lenguas, se trata de dirigirse a otros indígenas. La escritura en lengua

[206] Juan Gregorio Regino, "Literatura indígena. Otra parte de nuestra identidad", *op. cit.* [Artículo en línea]

[207] G. Waldman, *Op. cit.,* p. 66.

propia puede limitar el campo de los lectores sobre aquellos que no hablan la lengua y también sobre quienes no la saben leer. La lectura en español de la traducción de la lengua originaria tiene en el primer círculo de lectores a los indígenas del mismo grupo étnico y lingüístico, luego ser comprendido y apropiado por otros grupos y, por supuesto, aquellos lectores no-indígenas que se podrán ver más enriquecidos si conocen el contexto. Escribir sobre sí (colectivo) para sí (receptor colectivo) tiene una funcionalidad concreta, dirigirse a miembros de su propia comunidad, sin los vicios que ha acompañado la expresión en español (del discurso para el *otro*).

De este modo, la literatura escrita está construyendo su camino. La heterogeneidad de las características de la literatura indígena se constituye también por las diferentes experiencias de sus creadores. La comunidad no es el único escenario en el que se mueven las historias, el espacio de la ciudad también es importante para expresar sus propias preocupaciones y reflexiones. Lo fundamental en la creación literaria es la visión única que puede ofrecer un escritor y la forma verbal para representarla.

Los indígenas han hecho de la letra escrita un modo para plasmar su pensar: "es cierto que son otros tiempos y la literatura indígena hoy se considera desde la escritura. Sin embargo, la oralidad adquiere 'forma' al ser recuperada en sus contextos, pero lo más importante es que al resguardarla es posible transmitir este pensamiento".[208] Igualmente, es innegable que los indígenas mantienen vínculos con la literatura institucionalizada.

Los escritores indígenas están transformándose con la palabra escrita, a diferencia de la imposición discursiva en el virreinato, ahora los escritores se permiten experimentar sobre sus propias formas: "transitando desde la oralidad hacia una literatura escrita, los escritores en lenguas autóctonas han reabsorbido los parámetros modernos para reactualizar su historia a través de un universo simbólico propio".[209] Cabe aclarar que no es una transición de oralidad a la escritura, pues la escritura ha estado presente en las culturas, sino una expresión pública que expresa el simbolismo propio. Durante siglos, los indígenas han usado la escritura bajo la tutela de las autoridades virreinales, para dirigirse a los diferentes gobiernos, comunicarse con los *otros*, muchos de sus conocimientos han sido compilados por los *otros*, ahora los indí-

[208] K. Naranjo Zavala, *Op. cit.*, p. 2.
[209] G. Waldman., *Op. cit.*, p. 68.

genas son quienes deciden cuáles son los saberes que desean compartir, cómo presentar los textos, qué imprimir para dar a conocerse de forma pública. Han tomado el control de la escritura pública sobre los indígenas, sobre sí, frente a las sociedades no-indígenas.

La literatura también se puede distinguir por la escritura en español (quienes no saben escribir en su idioma), en la lengua de origen (a veces sin traducción), y los bilingües (en los dos idiomas). Aquí lo que importa es el sujeto productor y el lugar de enunciación. La literatura indígena, entonces, es un movimiento más amplio, responde a las situaciones socio-políticas de los Estados y es la manifestación de las luchas de su pueblo.

La expresión de la segunda lengua supone más que la apropiación de un idioma, es la dominación del pensamiento mismo. En algunos casos el escritor de las dos lenguas se ubica en un espacio fronterizo: "escribir en lengua indígena y traducir al español o viceversa supone no una actividad mimética, sino una redefinición del texto en el 'otro' idioma, trascendiendo la mera equivalencia lingüística para abrirse y expandirse hacia nuevas esferas culturales".[210] En este punto es que la tradición oral deviene en un nuevo relato interpretativo: "escribir en ambos idiomas supone, entonces, que el espacio de la frontera cultural aparece en constante movimiento".[211] La narrativa indígena mantiene un alto grado de la tradición oral que se refleja en su literatura, sin embargo, a pesar de la riqueza y de la abundancia en símbolos que presenta para el arte universal, la marginación es una constante dentro del mundo universal de las letras.

En la literatura indígena se encuentran diversos tópicos: "se puede advertir la preocupación por preservar la cultura ancestral a través de la literatura y otras formas de manifestación artística, ensayística y lingüística, sin que esto signifique estatismo sino readecuación (bajo su propia determinación) […]",[212] igualmente, las preocupaciones sociales que, como grupo étnico, viven todos los días; por cierto, Víctor de la Cruz expresó que una de las preocupaciones latente de los indios es *demostrar* su inteligencia y humanidad; la justificación repercute en los modos discursivos que expresan las preocupaciones de una identidad: "los precursores de este movimiento procuraron demostrar su inteligencia:

[210] *Ibid.*, p. 70.
[211] *Ibid.*, p. 71.
[212] Ezequiel Maldonado, "Literatura popular indígena: Entre la marginalidad y el canon", p. 48.

indios pero inteligentes. Y para demostrarlo aprendieron el idioma del vencedor sin olvidar su lengua".[213] Juan Gregorio Regino, señala: "la realidad que se vive en el campo y en la ciudad, las diferencias sociales entre ricos y pobres, la discriminación entre blancos e indios, la lucha entre los que tienen y no tienen tierras y otros temas constituyen más adelante la preocupación y el motivo de la nueva literatura indígena".[214] Es pertinente resaltar que "no hay literatura que no hable de los problemas del hombre y su tiempo",[215] incluso cuando los indígenas hablan en sus obras de reivindicación o de un personaje indio como lo ha hecho la literatura en general, está mostrando un pensamiento particular.

Así se distingue la Literatura Indígena como una identidad que define a un grupo social a la par de la Literatura Latinoamericana, Mexicana, Chilena, Peruana, Francesa o Europea. La Literatura Indígena contiene diferentes literaturas que se definen por la identidad de sus productores: náhuatl, maya, mapuche, quechua, aymara, zapoteca, mixe, lenca, guaraní, etcétera. Es posible considerar una propuesta divisoria para entender la transformación de la escritura pública en español:

- Los antecedentes basados en la oralidad (cantos, rezos, retórica cotidiana, etcétera) y la escritura prehispánica.
- La escritura del virreinato: epístolas, crónicas, documentos jurídicos y administrativos.
- Las cartas y documentos jurídicos del siglo XIX.
- La primera etapa de la "literatura indígena", en la segunda mitad del siglo XX, que tiene como propósito la defensa de la identidad y cultura, la transcripción de la oralidad, la institucionalidad de la literatura y la sistematización de las lenguas. En tres géneros básicos: poesía, cuento-ensayo (que como Montemayor se dio cuenta no había distinción entre estas categorías) y el teatro.
- La segunda etapa, prácticamente, en los alrededores del siglo XXI con autores indígenas contemporáneos más jóvenes en los que se incluye a los investigadores académicos y críticos literarios. Las características generales son: ser textos bilingües

[213] Víctor de la Cruz, *La flor de la palabra*, México, Premiá, 1984, p. 18 *apud* Natalio Hernández, "La formación del escritor indígena" en C. Montemayor, *Situación actual*..., p. 109.
[214] J. Gregorio R., "Escritores en lenguas indígenas" en C. Montemayor, *Situación actual*..., p. 123.
[215] E. Maldonado, *Op. cit.*, p. 48.

y monolingües (lengua indígena o español), transcripciones y adaptaciones, estructuras occidentales e historias ficcionales. Los géneros se diversifican en: poesía (comunitaria e individual), cuento, relatos comunales, transcripción de los saberes, cuentos de estructura occidental, ensayo, artículos históricos y culturales, ensayo literario, crítica literaria, teatro (teatro comunitario y teatro occidental en lenguas indígenas), novela indígena y la oralidad (prácticas y ritos, cantos, oraciones, bailes…).

Dentro de la Literatura Indígena han nacido categorías que intentan marcar la unión entre literatura (escrita) y la oralidad, mostrar la continuidad [discursiva] del quehacer de la palabra, como la *oralitura*, *etnoliteratura* o *teatro comunitario*, ésta última con una actividad que surge con el virreinato y de contenido prehispánico; en estos casos, se trata de demostrar que las categorías occidentales tienen una identidad propia en el arte indígena. En cualquier caso, son parte de las estrategias por la diferenciación, ya que la literatura indígena no se limita a la escritura, no está separada de la vida comunitaria y de la Palabra Sagrada. Al estar en unión con los aspectos de la vida, la literatura es un campo ampliado que no se ciñe a un sólo aspecto.

La obra indígena tiene su propio esquema de escritor-texto-lector. Tanto los escritores como los lectores, no necesariamente, responden a los cánones académicos. Hay que considerar que: "el proceso de formación de los escritores indígenas contemporáneos no se presenta en las universidades ni es parte de un proyecto indigenista, pues resulta de los movimientos de resistencia, autodesarrollo y toma de conciencia de los indios".[216] Los lectores al ser formados por los mismos escritores o promotores culturales, como en el caso de Miguel May May, en la región maya, que describe en sus talleres,[217] no tienen los mismos prejuicios de otros lectores. Los mapuche tienen una tradición más larga de escritura en *mapudungun* que permite tener algunos lectores más activos en su idioma. Pero la cuestión, en ambos casos, es la representación que los autores están grabando en papel.

Los creadores literarios encuentran limitaciones en su quehacer diario, por las pocas publicaciones, las limitaciones para la lectura de su

[216] J. Gregorio R., "Escritores en lenguas indígenas" en C. Montemayor, *Situación actual*..., p. 119.
[217] Cf. Miguel Ángel May May, "Los talleres de la literatura maya, una experiencia nueva en Yucatán" en C. Montemayor, *Situación actual*..., pp. 173-196.

lengua, la alfabetización de lectores, los recursos económicos, la normalización de la lengua del español, la difusión, pero siguen manifestando el pensar de los pueblos indígenas, como sujetos colectivos.

Al ser una manifestación discursiva y no sólo una disciplina literaria, la literatura indígena puede estudiarse como un proceso discursivo más asequible para los hispanohablantes. Si bien pueden encontrarse análisis propios de la disciplina literaria, éstos se sobrepasan para mostrar la transformación discursiva. Tal como lo indicó Juan Gregorio: *esta literatura, refleja no sólo el sentir y la sensibilidad de cada creador, sino que está impregnada del pensamiento filosófico de los pueblos, de la palabra de los ancianos, los acontecimientos históricos y cotidianos, así como la concepción de belleza y armonía que cada cultura posee*. Esta literatura sólo es un nombre genérico para la escritura pública indígena, la cual incluye a la Filosofía (así con mayúscula), pues al compararlos con los escritos producidos en los movimientos sociales, con los testimonios y con la Palabra de la oralidad, se puede notar el proceso discursivo, los sentidos perpetuados y transformados.

TERCERA PARTE:
Dislocaciones

VII
MANIFESTACIONES DISCURSIVAS

Los escritos de los autores indígenas contemporáneos reflejan mucho más que una expresión literaria, revelan su marco epistemológico. El conocimiento indígena no está dividido por disciplinas, todo es parte de uno mismo y se comparte del mismo modo, es lícito entonces estudiarlo conforme su producción. A mediados del siglo XX el impulso individual y organizacional de los escritores comienza el camino de la expresión escrita pública, para entonces los textos ya articulan un conflicto discursivo producto de la red de interacciones de los indígenas con la cultura imperante que revela la forma en cómo se ha transformado el pensar en los pueblos originarios. El producto de este discurso se debe a la actividad interdiscursiva: los sentidos, como los seres humanos, se modulan en las interacciones.

La expresión del conocimiento está limitada por las circunstancias, las categorizaciones y la forma de interpretar el mundo, los objetos y fenómenos, consecuencia de un idioma imperante y su uso social. La ruptura epistemológica, formada en los primeros años del contacto con los españoles, es la escisión entre la representación del discurso indígena y la construcción de la realidad de los *otros*, lo que conlleva a una discontinuidad en la acción social entre ambas sociedades.

Así, las tensiones y desajustes creados por las relaciones de poder nos acercan a una discursividad textual que, aparte de expresar la intencionalidad del autor, revela las dislocaciones epistemológicas de la sociedad a la que pertenece, dislocaciones que por los siglos de convivencia, se ha normalizado. A partir de la interacción de las personas, lenguas, sistemas epistemológicos y sentidos, la ruptura deviene con profundos efectos cotidianos. Uno de estos planos afectados, es el socio-político, por el cual la resolución de conflictos no ha podido ser satisfactoria. El desfase de discursos es síntoma de la falta de comunicación y de la lucha prolongada por más de quinientos años.

La literatura indígena es un espacio de las manifestaciones discursivas. La crítica literaria, hecha por los no-indígenas, permite entender cómo se presenta la interpretación de una sociedad sobre lo "indígena", de ahí que surjan posturas que intentan responder al conflicto por un estereotipo que está chocando con una concepción de lo que debe

ser la literatura indígena y que no expresa lo que se espera de ella, sino que sigue su propia expresión. La crítica hecha por los indígenas abre preguntas que sobrepasan al texto mismo y revelan el conflicto del discurso cotidiano. Las relaciones de poder se hacen evidentes para pensar la expresión escindida por dos idiomas, que deviene en una diglosia discursiva producto de una interdiscursividad que lleva varios siglos.

Mediaciones

Las literaturas indígenas han sido objeto de debate sobre su calidad, encuadrada por moralismos tradicionales que perpetúan los prejuicios sobre lo que debe ser la "literatura" y lo "indígena". Gran parte de las limitaciones del análisis literario se someten a la perspectiva de cómo empatar los dos sistemas culturales, de tal modo que ninguno salga perdiendo y se pueda dar una respuesta a las incógnitas de la apreciación y recepción estética. Entre esta dicotomía aparecen los elementos de tradición oral y lengua escrita, casi siempre enfrentadas.

Empero, en la literatura indígena no se excluye la oralidad por la escritura, señalarlo y confrontarlos es caer en una mirada parcial. Al analizar la continuidad discursiva indígena, se puede notar que no han estado confrontadas, sino que la escritura ha sido un dispositivo del discurso y de los movimientos indígenas, por lo tanto, ha sido la escritura la que se ha visto, en ocasiones, sometida; lo que ofrece estudiar la discursividad a través de una textualidad ampliada de oralidad (lengua indígena) y escritura (idioma español).

El lenguaje oral tiene una función clave en la expresión de la identidad de la sociedad indígena, por tal virtud "la escritura es resultado de largos procesos históricos a través de los cuales va creando un código diferente al habla pero que se identifica con ésta porque comparte funciones".[1] En estricto sentido, no cabría suponer cierta superioridad de una sobre la otra, sino de perspectivas diferentes de expresión, asunto que se puede constatar en tiempos contemporáneos, pues la escritura nos muestra el discurso indígena (tanto en lengua indígena como en español).

Algunos estudios de la crítica literaria de los no-indígenas han señalado como respuesta a la transformación indígena, el intercambio de elementos culturales a los que sus autores se han visto sometidos. Con ello, han señalado las formas negativas y positivas de las relaciones so-

[1] D. Pellicer, *Op. cit.,* p. 16.

ciales que se reflejan en los textos. Una de ellas, quizá la más socorrida sea el sincretismo cultural. A partir de la religión, los antropólogos denominaron a las prácticas religiosas indígenas en las que se mezclan los elementos católicos y propios como "sincretismo", aspecto que fue definido para los diferentes pueblos. La oralidad y la escritura también se han visto sometidas a la idea de sincretismo y de mediación cultural.

El concepto ha ayudado a definir las adopciones indígenas, resolviendo con esto, la obligación por la cual han tenido que practicar el catolicismo y la resistencia ocultada en la práctica de las costumbres propias, para dar vida a una nueva religiosidad, una mezcla que da como resultado la apropiación de los elementos. La mediación ha intentado resolver el problema que creó la interpretación de un pensamiento dualista, en el que la ideología del mestizaje ha estado como telón de fondo.

Así surge una especie de mestizaje cultural en la literatura, en algunos casos siguiendo la vía de la producción de José María Arguedas, quien al estar entre dos mundos creó una expresión particular. Lo destacable es la postura en una tensión entre los elementos. En *Todas las sangres* de José María Arguedas se capta las diferentes realidades complejas de la diversidad cultural andina: "esta co-existencia está llena de tensión; a veces los diferentes sectores que combaten entre sí —quechuas, europeos, mestizos— logran una cohesión y a veces terminan en caos".[2] Del mismo modo se traslada esta idea a la literatura indígena que expresa tensiones entre un mundo y otro. Lo que resulta curioso de este tipo de postura es notar que se hiciera con admiración ante un hecho que lleva varios siglos de vida.

En un planteamiento más de la crítica literaria, la "hibridación" es otro elemento *sui generis* para estudiar las formaciones narrativas que denuncian las implicaciones de las culturas disímiles a través del conflicto étnico-lingüístico. En la obra del autor *q'anjob'al* (rama maya; Guatemala) Gaspar Pedro González esta hibridación se da en varios grados: "En *La Otra Cara* esta hibridación se representa no tanto a nivel de reproducción biológica, racial, sino a nivel étnico lingüístico".[3]

La cuestión es que la hibridez no se sujeta a los límites de la obra, si observamos el contexto, este proceso puede resultar de una representación de la experiencia del autor que funciona en la cotidianidad.

[2] Maureen E. Shea, "Los universos indoamericanos en *Todas las sangres* de José María Arguedas y *La otra cara* de Gaspar Pedro González", en Asociación Cultural B'eyb'al, *Literatura indígena de América*, p. 184.
[3] *Ibid.*, p. 185.

El intercambio de experiencias entre personajes indígenas, mestizos, europeos, afrodescendientes y otros grupos humanos (chinos, judíos, etcétera), que viven lado a lado, creando nuevas alternativas, sería un proceso de hibridez. La *hibridez de sangre* como la mediación manifestada por la tensión de los contrarios, es el acto sexual que compromete el deseo y la repulsión: "si la aversión domina, los dos lados se sienten distintos y se estructuran en contra de sí mismos",[4] y la hibridez cultural en la representación de Rendón Willka, el personaje quechua con ropa europea de la novela de Arguedas, en el que se puede encontrar al indígena traidor y al indio moderno, son casos en donde se aprecia una transgresión a los órdenes.

El análisis de la hibridación recae en la idea que existen dos elementos que pueden ser definidos sin problemas, tal es el caso mapuche "[…] entendiendo por hibridación un estado de cosas en el cual simultáneamente convivimos con valores y prácticas propias de la modernidad y con otras que pertenecen a lo más profundo de las formas culturales tradicionales latinoamericanas, agudizándose esto por un proceso peculiar de sincretización en el cual ni lo tradicional ni lo moderno se presentan químicamente puros".[5] Sólo que la asimilación de los contrarios no se da de forma equitativa: "es así, como las formas culturales populares, en tanto formas híbridas, conforman un universo heterogéneo en el cual ni la modernidad ni lo tradicional se expresan con exclusividad, edificando un escenario simbólico y conductual desigual, incluso dentro de una inserción semejante al interior del sistema productivo, fenómeno en torno al cual la antropología y sociología han debido dar cuenta".[6]

La hibridez ha tocado también el estudio de la filosofía para negar la autenticidad de lo indígena:

> desde la llegada de los españoles hasta hoy, ha habido un proceso de transformación de la cultura mapuche a partir de la incorporación de elementos ajenos a su vida, lo que en muchos casos se dio en forma violenta y en otros de manera más somera, como lo fue con el proceso de la evangelización, de la escolarización y otros. Con ello podemos sostener que en la actualidad no hay contenidos auténticos, más bien, una cultura híbrida o altamente mezclada y

[4] *Ibid.*, p. 186.
[5] Miguel Alvarado Borgoño, "Elogio de la pereza. Notas y aproximaciones respecto de las posibilidades del estudio de la etnoliteratura mapuche actual como etnografía del texto", pp. 8-9.
[6] *Ibid.,* p. 9.

> supeditada bajo las normas de la ley del hombre blanco (Moreno, 2006; Salas, 2007 a y 2008).[7]

El problema es el axioma del que parte, dos elementos puros, cuya definición a partir de españoles/indígenas queda limitada ante una realidad en la que nunca existieron sólo dos bandos, ante un territorio en el que convivieron diferentes culturas agrupadas como "europeos", "indígenas", "afrodescendientes" o "asiáticos", la hibridez considera una base única, pero la modulación supone el cambio constante.

Ver el proceso indígena como una mediación es una forma generalizada que nace de una ideología nacionalista, que ha entendido un fenómeno social a partir de su paradigma, sin observar otras formas, por lo que es sólo una visión de supuestos actores principales, cuando se trata de una mezcla que escapa a las manos de las propias autoridades que gustan por definir lo "indígena".

En *La otra cara* hay dos realidades que se enfrentan, son dos rostros de una moneda, el rostro de Jano: "[…] es necesario enfrentarse con las dos realidades ladinas y mayas, porque representan los dos lados de la cara".[8] Estas dos realidades, los dos personajes, crean un nuevo lenguaje: "entonces la hibridez, o el mestizaje híbrido, opera para desmantelar el poder discursivo de la autoridad colonial y se abre a la posibilidad del lenguaje del otro porque ellos, los representantes de la autoridad, son híbridos también, son parte del otro".[9] Un nuevo lenguaje evita el carácter híbrido de las divisiones maniqueístas, combina varias realidades alternativas para crear una nueva interpretación. Por ello: "en *Todas las sangres* los múltiples discursos dialógicos en español y quechua, el quechua a veces transformado en una versión indígena literaria totalmente original del español, sirve para desenmascarar el poder autoritario del lenguaje europeo y fusionarlo con una perspectiva indígena, así creado otro lenguaje y significado original. En *La Otra Cara* ocurre lo mismo".[10] Se ha creado otro lenguaje, sí, pero su origen no se encuentra en el siglo XX, surgió en los instantes en que los *nuevos humanos* se fueron asentando militar y políticamente en las tierras que eran concebidas y ocupadas por los pueblos indígenas. Las diversas relaciones que se tejen están en constante movimiento, y el lenguaje indígena no es nuevo, sigue el camino antiguo de la Palabra Sagrada; se ha ido modulando.

[7] Armando Marileo Lefio y Ricardo Salas Astrain, "Filosofía Occidental y Filosofía Mapuche: Iniciando un diálogo", p. 125.

[8] M. E. Shea, *Op. cit.*, p. 192.

9 *Ibidem*.

[10] *Ibid.*, p. 186.

Estas interpretaciones son el resultado de un pensamiento dialéctico, que busca en oposiciones la mediación, así la síntesis recae en conceptos como mestizaje, hibridación, sincretismo, llegando en algunos casos a señalar la adaptación de los medios occidentales con el contenido propio, marcando las diferencias, entre lo propio y lo extranjero. Tales denominaciones pudieron ser funcionales en los primeros contactos del virreinato en los que quedaban más claras las distinciones. A varios siglos de diferencia, el plano interpretativo nos obliga a pensar en las exigencias de las experiencias actuales.

Los sentidos han sido de intercambio, pero no por una historia de mediación que constantemente equilibra las fuerzas, sino por un proceso que en ocasiones no tiene fronteras claras, incluso en el que las fronteras no existen, sino que son transcursos diferentes que chocan entre sí, se amalgaman, se rompen, se invaden; fenómenos que coexisten de forma sucesiva, procesos de existencia. No son dos opuestos, son múltiples formas de convivencia que se reescriben y reinterpretan constantemente.

La crítica literaria hecha por los propios indígenas, sin embargo, develó problemas más profundos: ¿qué se expresa en español? ¿Son los mismos sentidos pensados en lengua indígena que los que se dice en la lengua del *otro*? Las implicaciones epistemológicas surgen inmediatamente, el conflicto del conocimiento surgido de las relaciones de poder: qué le está permitido pensar al indio cuando se expresa en español; si el conocimiento está limitado por las circunstancias y el lenguaje español, cómo se relacionan los lenguajes dispares y la subjetivación del indio.

El problema: la convivencia de dos lenguas que han construido sentidos diferentes, y que en español han tenido que usar los mismos vocablos, intentando empatarlos cuando el *otro* le ha dado significados diferentes. La escritura en dos lenguas por los escritores indígenas revela el problema de empatar sentidos.

Traducción indígena

Trasladar los sentidos de una lengua a otra no es sencillo, el problema está más allá de establecer vínculos similares entre dos sistemas lingüísticos disímiles. La narrativa como *práctica discursiva*[11] encierra una ideología.[12] La literatura es una ideología porque ella en sí misma contiene la ideología de su tiempo. La relación de las formas narrativas con las

11 Cf. E. Cros, *Op. cit.*, p. 203.
12 Cf. Terry Eagleton, *Una introducción a la teoría literaria*, p. 18.

estructuras sociales muestra el vínculo de la ideología predominante y su influencia con el pensamiento indígena.

Por lo tanto, el traslado de un sentido de un sistema cultural a otro se vuelve más complejo que una traducción lingüística, en todo caso ésta tiene otra connotación que sólo hablar de signos y significantes, pues en medio de esta operación, está el sentido epistemológico, las posibilidades del pensar y los límites del conocimiento.

La traducción e interpretación son dependientes de los parámetros de la ideología dominante, por lo tanto, no es inocente y no se hace en el vacío, está condicionada a los procesos culturales:

> […] translation does not happen in a vacuum, but in a continuum; it is not an isolated act, it is part of an ongoing process of intercultural transfer. Moreover, translation is a highly manipulative activity that involves all kinds of stages in that process of transfer across linguistic and cultural boundaries. Translation is not an innocent, transparent activity but is highly charged with significance at every stage; it rarely, if ever, involves a relationship of equality between texts, authors or systems.[13]

En los estudios de traducción se deben tomar en cuenta muchos elementos en los que la cultura es esencial, pues ésta determina la forma en cómo el escritor se está expresando. La traducción "es una de las grandes fuerzas moldeadoras en la historia de la cultura […] Sin embargo, el realce focal apunta a la problemática que envuelve a la traducción intercultural poscolonial […]".[14] La traducción está condicionada por un sistema imperante que se manifiesta en las prácticas discursivas. La traducción de los conceptos del español a las lenguas indígenas, fue un problema desde los primeros años de contacto, pero cabe hacerse la pregunta ¿cómo se fue pactando la traducción de los conceptos? La negociación fue fraudulenta. Lo que *puede* y *debe* ser dicho se sigue manifestando. La etapa colonial española terminó, pero el nuevo Estado creó sus propias normativas sobre *el decir*.

13 Susan Bassnett and Harish Trivedi, *Post-colonial Translation. Theory and practice*. p. 2. "[…] la traducción no sucede en el vacío, sino que es un contínuum; no es un acto aislado, es parte de un proceso continuo de transferencia intercultural. Además, la traducción es una actividad altamente manipulativa que implica todo tipo de estados en el que el proceso de transferencia atraviesa los bordes lingüísticos y culturales. La traducción no es una actividad inocente y transparente, sino que está altamente cargada de significados en cada estado, en que, raramente, envuelve una relación de equidad entre texto, autor o sistema". [La traducción es mía.]

14 Dora Sales S "Pensar las narrativas de transculturación", p. 185.

Ante la creciente actividad de la escritura en lenguas originarias han surgido, en el seno de la producción, problemáticas propias. Los escritores se cuestionan sobre su quehacer literario, la forma en cómo escriben. Irma Pineda, escritora, poeta y traductora zapoteca, señala que un problema que surge en la escritura es el de la traducción:

> La literatura indígena, como la conocemos actualmente, no puede concebirse sino de manera bilingüe, ya que es una creación pensada en alguno de los idiomas originarios de nuestro país, pero de permanecer sólo en éste, su difusión estaría restringida al ámbito comunitario, por lo que para poder llegar a una diversidad de lectores y escuchas, necesariamente tiene que ser traducida al español. Y aquí comienza el problema... […] transferir todo esto a un idioma distinto del que nació, nos mete en serios aprietos.[15]

Las teorías sobre la traducción se inscriben, generalmente, en la cultura occidental, pero falta desarrollar de manera escrita la complejidad expuesta por los indígenas, sobre todo, porque no hay traductores especializados: "[…] tanto al interior de la comunidad como al exterior, vemos que no se le ha otorgado la misma importancia al tema de la traducción, lo cual resulta contradictorio, ya que sin traducciones, la literatura indígena simplemente no sería conocida fuera de su localidad".[16]

Cabe agregar que los escritores indígenas son sus propios traductores, y que en muchos casos no dominan el lenguaje literario del español, lo que representa una gran dificultad para su actividad. Analizar la transición de los textos originales escritos en lengua materna al entorno del mundo de la lengua en español y de la cultura de Occidente es un trabajo del propio escritor, por lo tanto, su acierto para traducir el relato, canto o poesía, estará definido por su dominio de la cultura, la lengua y el pensamiento del castellano y Occidente, por supuesto, de su concientización de la concepción metafórica de su propia lengua y el modo en cómo se lo presentará al lector.

Los textos bilingües contemporáneos se encuentran con la disyuntiva de traducir o interpretar, lo que se expresa en lengua materna no es lo mismo que se dice en español, la cuestión es cómo interpretar. La lengua indígena no se traduce como otras lenguas extranjeras, está sujeta a un lector que poco sabe de su cultura y que requiere mayores

[15] Irma Pineda. "La autotraducción en la Literatura Indígena: ¿cuestión estética o soledad?", texto presentado en el "Coloquio sobre Traducción Literaria", organizado por el Colmex y la UNAM, p. 1. Texto en línea en: http://www.culturaspopulareseindigenas.gob.mx/cp/pdf/la_autotraduccion_irma_pineda.pdf
[16] *Ibid.*, p. 2.

explicaciones, y las tiene que dar porque está sujeto al dominio de la interpretación del *otro* y si tiene que interpretar, entonces ¿cómo expresar lo originario?

> En nuestros idiomas producimos obras que pueden ser de gran calidad literaria según los cánones estéticos de la propia cultura, pero este mismo texto, al ser trasladado al español puede resultar no sólo incomprensible sino horrible cuando se traduce sin cuidar el lenguaje, y para justificarnos, varios de los escritores indígenas recurrimos al discurso que la traducción es la que arruina el texto, ya que creamos algo muy bueno en nuestro propio idioma pero que al traducirlo carece de elementos estéticos porque no se encuentran las ideas para expresarlo en español.[17]

Para hacer un estudio de la traducción en las lenguas originarias hay que considerar los códigos culturales que sostienen los sistemas lingüísticos de la lengua materna como del segundo idioma: "la segunda razón es que en nuestros idiomas existen géneros literarios de los cuales no encontramos equivalentes en español, lo que nos dificulta seriamente el traslado de una lengua a otra".[18]

El estudio crítico sobre la inquietud de los escritores indígenas puede permitir profundizar en el tema. La escritora mixe Yasnaya Elena Aguilar Gil se pregunta: "las creaciones de escritores como Briseida Cuevas Cob en maya, de Javier Castellanos o Irma Pineda en lenguas zapotecas, de Natalio Hernández en náhuatl o de Carlos España en mixteco se adscriben bajo la etiqueta de 'literatura indígena' que contrasta por lo tanto con la literatura creada en español. ¿Tiene algún sentido hacer una distinción binaria?".[19] Si bien la autora da por descartado que pueda definirse la producción en lenguas originarias como tal, abre una línea para reflexionar la categoría de "literatura indígena".

Pedro Uc Be, escritor, investigador y poeta maya, analiza el problema de la traducción y muestra la influencia que tiene el español al momento de trasladar sentidos:

> Quienes escriben poesía deberían analizar si escriben poesía maya o poesía en español traducida al maya. Es cierto que si se hace para ganar un certamen oficial, es importante ganar el palomeo de los jueces que por lo general no son hablantes de la lengua maya o indígena. La lógica no-lógica que establecen, es "que si suena bonito

[17] *Ibid.*, p. 4.
[18] *Ibidem.*
[19] Yasnaya Elena Aguilar Gil, "¿Literatura? ¿indígena?" en *Letras Libres*, 26 de marzo de 2015. Texto en línea: http://www.letraslibres.com/blogs/simpatias-y-diferencias/literatura-indigena

en español, entonces en maya sonará mejor". La trampa consiste en que se escribe en español para que suene bonito, pero al leerlo en maya no corresponde culturalmente porque dicen en maya lo que piensan en español, cuando debería pensarse y expresarse en maya, sin traducción al español para que los jueces puedan tener una apreciación más objetiva.[20]

No sólo se trata de denunciar la violencia sobre la lengua indígena por parte de especialistas y miembros de los propios pueblos, sino que a partir de las estructuras del español se haga decir a la lengua indígena cosas que no tienen ningún sentido y estén cambiando el conocimiento tradicional: "muchos de los que se proclaman promotores de la lengua maya la ahogan en el cenote del olvido cuando usan categorías occidentales para encontrar similitudes entre el español y la lengua maya. Así realizan traducciones como *Ma'alob k'iin*, equivalente según de 'buenos días'. En maya, culturalmente decimos '*bix a beel*' que significa ¿cómo está tu camino? Es el saludo culturalmente correcto".[21]

Uc Be al estudiar el término *nakom* rastrea cómo fue registrado por los españoles, cómo ha cambiado y su sentido actual, llegando a la conclusión que el vocablo original tendría que ser *náako'on*:

> [...] *naak* es un término que se usaba para quienes entre los mayas cumplían con una función que llamaríamos hoy de policía, militar, de seguridad o rebelde guerrero. Que actualmente aparece como *nakom* porque eran cuerpos y no individuos, debido a que el plural en maya en primera persona es o'on, si decimos entonces "somos los encargados de la seguridad" podría traducirse como to'one' *naako'on*, pero si quiero decir "soy guardián del orden", sería *tene' naaken*. […]
> *Naako'on* es un término que podemos rescatar y ponerlo de nuevo en circulación en nuestro territorio, pero la relación dialéctica entre lenguaje y cultura nos exige la circulación no sólo del término sino de los *naako'on* que hacen mucha falta ante la nueva invasión de nuestro territorio por los amantes de la conquista y colonización con sus mega proyectos de destrucción de la tierra, de los animales, de las plantas medicinales, de los bosques, de las aguas de nuestros ríos, cenotes, aguadas, semillas, lengua y de nuestra cultura que urge recuperar su autonomía y autodeterminación.[22]

Los problemas de traducción han creado conflictos semióticos, han modulado el discurso y generado nuevos sentidos. Las adaptaciones de la traducción intersemiótica, los signos entre un sistema y otro, pueden

[20] Pedro Uc Be, "El horizonte del mayismo oficialista", p. 13.
[21] *Ibid.*, p. 12.
[22] Pedro Uc Be, "Del término *nakom*", p. 25.

hacerse coincidentes mediante la traducción aproximada: "la traducción de los textos a otros sistemas semióticos, la asimilación de los distintos textos, el desplazamiento de los límites entre los textos que pertenecen a la cultura y los que están más allá de sus límites, constituyen el mecanismo de la apropiación cultural de la realidad. La traducción de una porción determinada de la realidad a uno de los lenguajes de la cultura, su transformación en texto [...]".[23] La semiosis o el proceso para que un signo potencial cobre significado, tiene que estar relacionado con un objeto dado, y ser interpretado como tal, por el sujeto o lector, pero en este punto cómo hacer aprehensible para un lector no-indígena "el hilo del corazón que se enhebra en la oreja",[24] por supuesto ayuda el contexto en el que está dicho, pero ¿puede ser entendido de la misma manera por sujetos de distintas culturas? O bien, ¿el escritor indígena tendrá que cambiar el sentido para el lector de otro sistema cultural? El signo tiene que hacerse reconocible, así que es posible que estemos hablando de dos posibilidades que deben unirse para comprender una literatura de otra cultura. Dicha línea podrían ser la significación que cobra sentido a través del sistema semiótico literario (estética y comprensión del texto) y su traducción al sistema semiótico cultural (en el que el lector no indígena se mueve). Por supuesto, escuchar/leer una expresión literaria diferente no la hace ser de calidad, la sublimación de la expresión y su respectiva apreciación también está sujeta a que los receptores conozcan la lengua y la cultura.

La traducción intersemiótica que cuida que el sentido de un texto se traslade de un sistema de signos a otro, procurando conservar el contenido, está fijada por dos sistemas lingüísticos que son equivalentes, por lo que es posible una traducción preestablecida; la literatura indígena al pertenecer a un sistema cultural y un lenguaje diferente no es traducida literalmente.

La negociación de los significados y sentidos en la traducción es algo que debería ser considerada con mayor detalle. En el caso de la literatura india, podría alejar al lector del texto original, como suele pasar en obras que son traducidas a una segunda lengua de la cual derivarán el resto, perdiendo con ello, el sentido. El problema que se plantea aquí es que la literatura en lenguas originarias no tiene todavía la difusión necesaria, ni los lectores gozan de un conocimiento amplio de la cul-

[23] Yuri Lotman, *Semiótica de la cultura*, p. 38.

[24] Cf. "Porque naciste hembra / tu madre jaló un hilo de su corazón / y te lo enhebró en la oreja como tu primer arete". Briceida Cuevas Cob, "A Yáax tup/ Tu primer arete" en C. Montemayor y D. Frischmann, *Los nuevos cantos de la Ceiba*, pp. 192-193.

tura en la que está inscrita y aún menos de la lengua, para cuestionar la traducción o comprender el texto original.

Las lenguas indígenas tienen palabras compuestas que generan una imagen completa. Nuestra recepción como lectores está sujeta a la traducción al español, es obvio que se requiere que el traductor domine el lenguaje literario, ya no sólo se trata de decir que la literatura indígena es bella, por ser diferente o para defender lo "originario", sino que pueda trasmitirse al lector los ritmos, las variantes estilísticas, el sentido, la estética, para que tenga un significado con el resto de la obra y en consonancia con la forma enunciativa.

Para llevar a fin una traducción intersemiótica no basta entonces conocer los sistemas lingüísticos, se requiere además generar un sentido, interpretar los sentidos y transmitirlos, lo que incluye un problema epistemológico, pues para comunicar, se deberá reconstruir los sentidos, así la traducción de un texto de una lengua a otra no es suficiente, hay que generar posibilidades semánticas. Pero no hay una sola realidad semiótica, tampoco hay una única semiótica ni una unidad, por ello, preguntarse por cómo establecer una traducción intersemiótica, queda superada por un problema mayor. Los sentidos epistemológicos, aquellos que nos permiten pensar al mundo, que son las categorías, nuestras posibilidades del pensar limitan las reinterpretaciones. El punto es cómo lidiar con esas limitaciones.

Irma Pineda se cuestiona: "esto nos lleva a otra preocupación de los escritores y traductores indígenas, ¿debemos continuar con la autotraducción o debemos comenzar el ejercicio de que algún otro compañero de la lengua nos traduzca?"[25] Para contestar dicha pregunta se requiere un estudio formal sobre la pertinencia de una u otra alternativa, pero tendrá que ser bajo los propios parámetros que la lengua y el discurso indígena proponen.

Valquiria Wey en sus estudios y trabajos de traducción confiesa: "pienso que ante el desafío de la traducción de un texto prehispánico el traductor interpreta su tarea colocándola dentro del modelo extremo que le ofrece su propia tradición: la traducción literaria. Por otra parte, el criterio de la interpretación vendrá necesariamente contaminado del gusto literario que corresponde a la época del traductor".[26] Esto indica que las traducciones realizadas por "especialistas" a los textos indíge-

[25] I. Pineda, *Op. cit.*, p. 5.
[26] Valquiria Wey, "Miguel Ángel Asturias; la traducción como una operación básica de la cultura", p. 138.

nas prehispánicos o de los textos coloniales derivan hacia la traducción cultural, pues lo que está en juego es cómo se cuenta y cómo se elabora el discurso intelectual.

Wey al estudiar la traducción del francés al español del *Popol Vuh* por Miguel Ángel Asturias señala que responde al interés de la época por recoger los textos indígenas, así indica que no sólo se debe considerar el tiempo de la enunciación sino la variación de la traducción en el tiempo: "aunque es difícil establecer una medida para el cambio lingüístico es evidente que el lenguaje está en permanente cambio".[27] También hay que resaltar que la traducción del texto, aunque sea del francés y no del maya-quiché, está provocando una situación en los receptores, no importa incluso que no se haya leído de forma directa, es el caso semejante, con la escritura de la Colonia, las lecturas no eran públicas, sin embargo, las ideas tenían un efecto en las personas, en este caso, la forma en cómo se conoció la obra, y que moldeaba el contenido.

La traducción es un acto amplio, no sólo de cruzar el tiempo, la traslación de un sistema lingüístico a otro, emparejar sentidos es una lectura constante de interpretación: "si la lectura es una traducción y como una cosa lleva a otra, ¿no podríamos también plantearnos la formación de la cultura americana, o de las culturas americanas en sus diversos estratos sociales, como traducciones, actos de interpretación múltiple de un gran texto que designaríamos esquemáticamente como la cultura central?"[28] La dificultad del acercamiento cultural se hace patente:

> He aquí el problema: cómo traducir la propia cultura y las propias tradiciones, cómo hablar de uno mismo con el idioma y con los elementos que nos da la otra cultura. La necesidad de expresión de la propia identidad nos lleva en algunos casos a retomar e incluso revertir elementos que nos dio la propia cultura hegemónica.
> Juego de espejos, pero juego de espejos rotos, en la imagen poética de Octavio Paz: traducir la propia tradición para los representantes de otra tradición es una tarea que se ha repetido durante siglos, y que ha implicado una primera operación negativa de puesta a prueba y desarticulación, para su posterior reconstrucción y rearticulación en otros términos, en una compleja "doble articulación" identitaria.[29]

[27] *Ibid.*, p. 135.
[28] *Ibid.*, pp. 135-136.
[29] Liliana Weinberg, "La identidad como traducción. Itinerario del Calibán en el ensayo latinoamericano", artículo en línea en la página de la Revista *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*: http://eial.tau.ac.il/index.php/eial/article/view/1225/1253

No es lo mismo traducir dos lenguas que comparten los códigos culturales, es decir, no es lo mismo traducir del español al francés o del náhuatl al maya, que del francés al maya, pues hay un universo cultural distinto:

> […] la traducción del francés al español representa el esfuerzo más superficial dentro de las posibilidades de transferencia cultural, ya que sólo traspone una barrera idiomática a nivel gramatical. En realidad ambas lenguas participan, cada una dentro de sus peculiaridades léxicas y sintácticas de la misma "masa idiomática". Una traducción a nivel mucho más complejo estaría representada por una versión de un idioma a otro que perteneciese a un universo cultural distinto y, por tanto, se fundara en un ámbito referencial poco conocido. Ese es el caso de la traducción del maya al francés, o en las ediciones posteriores a la de Asturias, del maya al español.[30]

El problema de la interpretación de una cultura ajena en la que hay un universo de separación conlleva las limitaciones de la expresión: "el universo referencial de una cultura está estrechamente ligado a la lengua, a la expresión verbal".[31] Wey remata con otro conflicto: "siempre me ha llamado la atención la tendencia a traducir y valorar los textos prehispánicos, no importa su género o procedencia, como documentos literarios. […] Por otra parte el criterio de la interpretación vendrá necesariamente contaminado del gusto literario que corresponde a la época del traductor".[32] Pero en la época actual existe otra limitación al considerar la producción indígena como "literatura", como una creación que exige los cánones occidentales y no compararlos con un documento filosófico, cuando los textos indígenas no están desarticulados, sino que representan el conocimiento de su pueblo.

En paralelo, la traducción mapuche se ha visto en un proceso similar, aunque su conflicto sea de poco más de un siglo, inició con el virreinato; José Millalén Paillal expone que:

> [...] el jesuita Luis de Valdivia, quien en su estudio de la gramática de la "lengua araucana" publicada en 1606 escribe:
> Estos pronombres nuestras y vuestras se hacen con los genitivos de los pronombres primitivos añadiendo este nombre mapu, que quiere decir patria, como "ainche ñi mapu tu huentu", indio de mi tierra, "inchiu yu mapu tu huentu" indio de nuestra tierra de los dos, "inchiñ in maputu huentu", indio de nuestra tierra.
> Agudo y metódico, el padre Luis de Valdivia, conocido también

[30] V. Wey, *Op. cit.*, p. 137.
[31] *Ibidem*.
[32] *Ibid.*, p. 138.

como el principal impulsor de la "Guerra Defensiva" propuesta hacia inicios del siglo XVII como una variante estratégica para lograr el sometimiento de la sociedad mapuche al dominio español, nos ha dejado un valioso registro etnolingüístico. Sin embargo, la traducción o la aproximación al significado que le asigna a algunas de estas palabras y conceptos distan mucho de su real sentido, o por lo menos se confunde, hasta el punto de perder sentido desde el mapuzugun.[33]

Después de explicar con detalle cómo cada término registrado por Valdivia es un desacierto, señala que "la implicación de la funcionalidad de un texto, bajo ciertas condiciones sociales; por ejemplo, el 'indio' en relación con la tierra, las fuertes implicaciones de 'mapuche', gente de la tierra. 'Lo relevante del tema es que el autor parece llegar a tal relación a partir de la propia visión mapuche: 'inchiñ in maputu huentu' o como hemos dicho 'inchiñ in mapu tuwün'".[34] Y es, por supuesto, un discurso que se ha construido de "lo mapuche" y ha ejercido en la esfera de la validez, la funcionalidad de un indio al que se "conoce". Claramente, la traducción ideal para efectos de la funcionalidad adecuada ha sido desplazada.

Luisa Eguiluz Baeza al analizar la traducción mapuche en el escritor contemporáneo Sebastián Queupul indica: "la última relación por aclarar consiste en la de la traducción y en este campo específico los problemas se dan en ambos sentidos. Así, por ejemplo, en el poema de Queupul ciertos términos geométricos no aparecen en su versión mapudungún: es el caso de 'simetría', por no existir en su léxico. Inversamente 'voqui' no aparece traducido al español, seguramente por no tener un correspondiente exacto".[35] El poema en cuestión de Sebastián Queupul, se titula "Dimüñ Mamëll" (El arado de palo)

Quiero romper la tierra con mi arado de palo.
Y sembrar en las melgas mis palabras sencillas.
Quiero trazar la recta de mis propios anhelos.
Y buscar simetría en las hojas pasadas.
Quiero tejer las hebras de las blancas espumas.
Y tenderme en la felpa de una alfombra marina.
Mi corazón de choapino está hecho de voqui.
Y mi sangre, en las venas, rompe las compuertas.[36]

[33] J. Millalén Paillal, "La sociedad mapuche prehispánica: kimün, arqueología y etnohistoria", pp. 29-30.
[34] *Ibid.*, p. 30.
[35] L. Eguiluz Baeza, *Op. cit.*, p. 15.
[36] *Ibid.*, p. 17.

El problema de la traducción surge en el momento en que se clasifica al texto: "ya el título de la colección a la que pertenece este texto, *Poemas mapuches en castellano* (Carrasco, 1991), se manifiesta como mixto. La palabra poema no pertenece a la cultura mapuche, en la que se habla de canto. Pasa lo mismo con los títulos mixtos de los propios poemas y con la disposición de los versos en dísticos".[37] Todavía habría que preguntarse si "canto" sería el concepto correcto o, simplemente, el español queda limitado.

Leonel Lienlaf, poeta mapuche, expresa la contundencia de dos mundos que siguen irreconciliables:

> Pero no solamente el desencuentro de dos culturas, sino también la situación de un sujeto /otro que debe vivir estas dos culturas en el desencuentro, que se desplaza de lo propio a lo ajeno, que pierde lo propio en un proceso de asimilación que transforma parte de lo ajeno en propio.
> Yo vivo dos mundos: el occidental y el mío. Son dos mundos aparte; ni siquiera puedo traducir del uno al otro. En esta ciudad camino y no encuentro las historias; no están, se me borran [...] (Punto Final, 11 julio1993).[38]

El problema de la traducción se asienta en un problema de la simbolización, como lo indica Eguiluz Baeza:

> se confirma la simbolización propia de los pueblos prehispánicos en cuanto a los referentes agrarios: arado de palo, melgas, hojas, canelo. El corazón, que en la poesía náhuatl aparece con tanta frecuencia en relación al conocimiento, está unido aquí a la tradición tejedora de la cultura mapuche: 'mi corazón de choapino'. También el tejido aparece en relación al mar, y este mismo está imaginado como una alfombra.[39]

La traducción traspasa las fronteras del texto mismo, descubre un problema de comunicación cotidiana entre los indígenas y las sociedades no-indígenas, y es que finalmente el español no se aprende como otras lenguas, de forma académica, sino por la vida misma, y ello le da un sello particular a la interpretación.

Las diferencias son notadas por los indígenas que tiene que empatar dos sistemas en una situación en la que el idioma español obliga

[37] *Ibid.*, p. 18.
[38] Hugo Carrasco Muñoz y Jorge Araya Anabalón, "Discurso poético y creencial mapuches. L. Lienlaf", p. 33.
[39] L. Eguiluz Baeza, *Op. cit.*, p. 18.

a expresarse de cierto modo. Por ello, Natalio Hernández tiene que señalar que, para expresar su pensamiento, el que viene de su *corazón* náhuatl, tendrá que romper con la sintaxis del español: "en esta reunión quiero expresar lo que siento. Es posible que no respete las normas que han establecido; es posible también que no use el lenguaje que acostumbran en este tipo de reuniones; disculpen ustedes".[40] La *modificación de la conducta narrativa*, señalada por Wey, es a nivel discursivo. La relación diglósica se evidencia para mostrar cómo las relaciones de poder modulan el discurso expresado en una lengua imperante.

Diglosia discursiva

Charles Ferguson, en 1959, propone su tesis de *diglossia* para explicar los factores sociolingüísticos y las diferentes funciones que se establecen en una existencia social entre lenguas, las cuales se presentan en distintos ámbitos como la literatura y la cotidianidad: "en el mismo sentido hay que entender el uso destacado del concepto de normalización (como codificación y extensión social a todos los ámbitos de la comunicación), que implica una connotación etnocéntrica".[41] Esta relación lleva a la normalización del español, en oposición semántica con otra lengua que quedará como "anormal". La disparidad lingüística sobrelleva la disparidad semántica.

Zimmermann propone estudiar la diglosia novohispana, con ello señala que las lenguas *indomexicanas* mantenían un estatus diferente. El náhuatl destaca en cuatro puntos: uno, su posición en tanto lengua dominante y su proyección en otras regiones provocando el bilingüismo en otros pueblos; dos, a la llegada de los españoles, como lengua utilizada por misioneros; tres, al reducir la lengua al arte por los misioneros, se normativiza y simplifica, conservando su prestigio y permitiendo su formalización; cuatro, el dominio escrito que ofrece una gran cantidad de documentos coloniales en náhuatl.

Las lenguas son diferentes: "en la construcción de los valores sociales tenemos que suponer la existencia de diferentes valoraciones y por ello una construcción mental diferente de la situación sociolingüística. La inexistencia de datos al respecto de las sociedades indígenas no nos permite entrar en aseveraciones más pertinentes".[42] Así, hay que consi-

[40] N. Hernández, *Op. cit.*, p. 95.

[41] Rainer Enrique Hamel y María Teresa Sierra, "Diglosia y conflicto intercultural. La lucha por un concepto o la danza de los significantes", p. 98.

[42] Klaus Zimmermann, "Diglosia colonial en México", pp. 189-190.

derar la escritura del español, que si bien en el siglo XVI estaba estandarizada, es innegable que tanto en aquella época como en la actualidad, es una actividad de unos cuantos: "la formación de un castellano escrito culto (de calidad de variedad alta) se ve en el estilo de los textos escritos en la época y en el hecho de que la habilidad de elaborar tales documentos escritos en lengua castellana fue una habilidad de expertos como hoy en día".[43]

El uso de latín como lengua culta, en la época virreinal, no tiene el mismo peso que la española: "su uso quedó restringido a una capa reducida y a un grupo especial de la población. Cabe añadir que desde la perspectiva de las sociedades indígenas esta diferencia no debe haber sido percibida: desde su visión quedó el castellano como un bloque frente a sus lenguas".[44] Desde esta perspectiva se muestra una diglosia de esquema doble.

Lienhard, por su lado, ha señalado que las lenguas sufrieron una serie de modificaciones, en tres procedimientos básicos: "*la* incorporación de palabras que expresan, en el otro idioma, la realidad que se quiere nombrar (préstamo); la recreación, a partir de los recursos del idioma receptor, de un concepto del otro (calco semántico o, más simplemente, 'traducción'); la apropiación de un concepto del otro idioma mediante la reorientación semántica de un vocablo preexistente (resemantización)".[45]

El primer punto, la incorporación de palabras para nombrar la realidad es crucial en el desfase de sentidos, piénsese en conceptos como *Indio* o *América*, los cuales refieren concretamente a un sentido ajeno cuya equivalencia se rompe en la lengua indígena, la traducción puede funcionar para algunos objetos y fenómenos pero es justo por el problema del préstamo que la traducción queda comprometida, y la reapropiación mediante reorientación semántica permite la continuidad discursiva en un movimiento de resistencia y reactualización. El préstamo dará lugar a la naturalización del *injerto* conceptual, gradualmente, podrá ir cambiando la lengua receptora,[46] pero cabría indicar, que también ocultando el sentido de una sobre otra, como es el caso del "indio", *macehual* (el indio común) que en español será lo mismo que *pīpiltin* (indio noble).

43 *Ibid.*, p. 190.
44 *Ibidem.*
45 M. Lienhard, *La voz y su huella*, p. 141.
46 Cf. *Ibidem.*

El segundo elemento, el calco semántico que recurre a los elementos de la lengua receptora, puede verse como ejemplo en la lengua quechua: "en la medida *en* que respeta las normas *lingüísticas,* no provoca interferencias mayores en *el* idioma europeo: si una crónica del Perú, *en* vez de tomar prestado *el* termino quechua *(aqlla huasi)* designa *esa* famosa institución incaica *con el* término -*calco del* quechua- «casa de las elegidas», su discurso *se* mantiene dentro de la normalidad lingüística más estricta".[47] La situación andina difiere del náhuatl, al ser el quechua la lengua del imperio pero fuertemente influenciada por el aymara: "Por supuesto, el español, en su calidad de lengua mayoritaria, es la que ejerce mayor influencia sobre el conjunto de las lenguas indígenas, mientras que el quechua, en su calidad de lengua indígena mayoritaria, es, a su vez, la que ejerce mayor influencia sobre las otras lenguas indígenas".[48]

Por ello, la complejidad diglósica debe considerar las múltiples situaciones que atraviesa una lengua y la particularidad de ésta con relación a otras a partir de su contexto: "En estudios posteriores de situaciones de bi- o multilingüismo colectivo en el mundo resultó que existen casos mucho más complejos a partir de los cuales se propusieron otros tipos. Además del caso 'simple' de diglosia, Fasold (1984: 44s.) distingue tres tipos de diglosia compleja o poliglosia: 1) doble superposición diglósica; 2) diglosia de esquema doble (o doblemente incrustada); 3) poliglosia lineal".[49]

Cabe también situar la función de la lengua en espacios urbanos y rurales, sobre todo, por aquellas que serán vulneradas con mayor fuerza, el quechua y el náhuatl en las zonas centro de su poder, y los poblados alejados que se mantendrán monolingües.[50] Además, considerar que la diferencia espacial influye, pero no es determinante, los sentidos se trasladan por el contacto entre los humanos que cruzaban los territorios.

Ahora bien, la situación de monolingüismo acentúa algunas características vividas en la Colonia con los primeros contactos: "hubo durante siglos un monolingüismo que se notaba incluso hasta en el siglo XX en muchas regiones. Se deben considerar a estas comunidades como entidades comunicativas más o menos cerradas, independientes de la sociedad colonial, y, de hecho, no integradas lingüísticamente

[47] *Ibidem*.
[48] L.K. Vergara Romaní, *Op. cit.,* p. 173.
[49] K. Zimmermann, *Op. cit*., p. 178.
[50] Cf. *Ibid*., p. 183.

en la sociedad novohispana, mereciendo cada una de ellas un estatus propio. Cada comunidad debería estudiarse por separado en cuanto a diglosia o no".[51]

El náhuatl tendrá un desarrollo más amplio en comparación a otras lenguas que se enfrentan a una sistematización de un par de décadas o aquellas que no se expresan en alfabeto latino, además, conserva el prestigio en la sociedad nacional, incluso para su conocimiento en espacios académicos, pero no significa que el náhuatl enunciado por un indígena tenga el mismo valor que al ser expuesta por un indigenista o especialista (blanco-mestizo), basta asomarse a la conferencias sobre la cultura o a los salones de las universidades. El quechua, como se ha venido estudiando, ha sido una práctica pública escrita de la élite española y después privilegio de los intelectuales en la vida nacional. En cuanto al dominio del español, aún en los textos de escritores "profesionales" se encuentra la desigualdad, sobre todo en la representación del discurso oral, la diglosia salta a la vista: "el ejemplo del México colonial nos demuestra que el tipo de diglosia encontrado no es el producto de un proceso natural, sino de intervenciones políticas y jurídicas".[52]

Por lo tanto, estamos ante una situación en la que se puede señalar que lo sentidos están en una relación desigual, los sentidos de una lengua quedan limitados por las leyes, políticas y la normalización de la lengua imperante, que incluso cuando una lengua indígena está por encima de otras, su relación no mejora frente al español, también que una tercera lengua indígena queda supeditada a una lengua indígena imperante y de la lengua normalizada del español.

Rainer E. Hamel y María Teresa Sierra estudian la diglosia entre el español y el otomí en el Valle del Mezquital, México, publicado en 1983, que justo caracteriza a una lengua cuyo contacto con el español ha sido lento, en dos tendencias históricas: la expansión del español y el desplazamiento del otomí, en el que la base monolingüe indígena pierde terreno en el uso, lo que señalan los autores es la compleja relación que no queda determinada con una definición clara, pero que se hace a nivel discursivo:

> Si operamos con la definición de diglosia como conflicto lingüístico entre una lengua dominante y otra dominada, tenemos que definir con más claridad lo que aquí significa lo "lingüístico". En las prácticas discursivas concretas de los otomíes hemos observado que la relación de dominación se manifiesta a través de múltiples

[51] *Ibid.*, p. 187.
[52] *Ibid.*, p. 191.

> expresiones bastante complejas. De ninguna manera corresponde a un esquema simple que vincula al español con la sociedad nacional y el discurso dominante, y al otomí con la etnia indígena y el discurso dominado.[53]

Norbert Francis y Carla Paciotto, centran su atención en el problema del bilingüismo y diglosia en la sierra tarahumara, México, en los años 70, aunque está hecho antes de las discusiones literarias de los escritores indígenas, permite comprender el papel de las lenguas a un nivel en el que se van adquiriendo, pero deja expuesta la idea generalizada de un bilingüismo, para mostrar un semilingüismo en las entrevistas con niños "bilingües" tarahumaras y nahuas: "para empezar, la distinción entre los dos niveles de discurso que hemos venido planteando nos permite reflexionar sobre la noción de una 'deficiencia en las dos lenguas' de una manera más analítica: ¿'semilingüe' respecto a la capacidad conversacional o 'semilingüe' respecto al discurso secundario (grados de textualidad)? Consideramos este último primero por tratarse del caso menos polémico".[54] El bilingüismo supone la habilidad de dos lenguas en uso equitativo, aprendidas al mismo tiempo, sin desfase de alguna.[55]

Esta relación de semilingüismo y diglosia, propiamente, no muestran la falta de entendimiento o dominio con respecto a un sistema epistemológico, más bien, revela cómo los lenguajes se expresan a partir de una modulación y, por lo tanto, de un modelo que tiene una expresión particular. Este lenguaje *nuevo* no es comparable con el *créole*: "no se puede hablar con propiedad de la aparición de verdaderos idiomas nuevos, estables y socialmente reconocidos, comparables con el *créole* o el *papiamento*",[56] sin embargo, muestra que la enunciación en español está estrechamente emparentada con el particularismo de la lengua indígena, produciéndose un sistema epistémico que delata el proceso discursivo del pueblo.

A lo anterior hay que añadir el mito del bilingüismo como ocultamiento de un discurso, surgido de una relación desigual de las lenguas, por lo tanto, que está gestando un dislocamiento de sentidos y una ruptura epistemológica. Gaya Makaran analiza el bilingüismo y la coloniza-

53 R.E. Hamel y M. T. Sierra, *Op. cit.*, p. 102.
54 Norbert Francis y Carla Paciotto, "Bilingüismo y diglosia en la sierra tarahumara, México. Fundamentos de la evaluación del lenguaje", p. 71.
55 Cf. Gaya Makaran, "El mito del bilingüismo y la colonización lingüística en Paraguay", p. 200.
56 M. Lienhard, *La voz y su huella*, p. 148.

ción lingüística en Paraguay, aunque su estudio está alejado de las culturas de este trabajo, hay que resaltar el efecto del mito del bilingüismo (que se da por sentado, aun en el caso de los escritores indígenas, sin poner en duda los esquemas epistemológicos) y del nacionalismo. Para ilustrar el caso expone las narraciones míticas nacionales que enuncia el bilingüismo, justificando el poder imperante, a través de un discurso legitimador. Esto descubre una *serie de valores contradictorios*:

> En realidad, el guaraní con el cual se toparon los conquistadores correspondía al dialecto ario de la población cercana al futuro fuerte de Asunción. Con el tiempo y el progreso de la conquista y la colonización se formaron tres tipos diferentes del guaraní: el paraguayo (mestizo), el misionero (clásico) y el nativo. Salvo el último, las demás versiones lingüísticas eran formas coloniales, surgidas de las relaciones propias de la conquista y la evangelización forzada. Los castellanohablantes aprenden y reproducen la lengua nativa conforme sus propios intereses de explotación económica o de imposición religiosa. De hecho, con la conquista, el guaraní autóctono es reinterpretado, resemantizado y mutilado para que refleje la cosmovisión del nuevo amo y permite el conocimiento del otro con el objetivo de su colonización espiritual y mental.[57]

Éste es el punto clave del desfase discursivo al que se sujeta la lengua indígena, su uso por los colonizadores para hacerla "decir" lo que se quería escuchar. Aquel discurso usado para el *otro*, cobra mayor importancia, cuando más de 500 años después, una palabra caminó ciega regocijándose en sí misma y fue reproducida para legitimar un proceso, la representación del español que dio nacimiento a *América*, y por el cual se construye al *indio*. Legitimar el poder político arrastra la legitimación de la construcción de la realidad, nombrarla y actuar a partir de las categorías que posibilitan el pensar.

Por supuesto, no es el guaraní de los indígenas el que se utiliza, sino el guaraní "mestizo" que sirvió para una *castellanización disimulada*:

> […] el guaraní sufrió varias épocas de persecución y desprecio, y ha sido sucesiva y deliberadamente sustituido por el castellano, proceso que sigue hasta nuestros días. Es notable la diferencia afectiva entre las dos lenguas: mientras que el guaraní conmueve las consciencias y sirve como herramienta de movilización y unión en los tiempos de guerra o campañas electorales: "Los resortes de la voluntad popular son movidos a partir de la lengua autóctona".

57 G. Makaran, "El mito del bilingüismo y la colonización lingüística en Paraguay", p. 188.

> (Gómez, 2006: 132); el castellano se impone en los tiempos de paz como el lenguaje oficial de la administración estatal, el signo de poder y de prestigio.[58]

La relación entre las lenguas manifiesta una lucha constante, no hay una convivencia entre iguales, por lo tanto, no existe el bilingüismo sino la relación de una lengua prestigiada y la socialmente inferior, debido a la situación jerárquica que se vive en la sociedad: "no por nada, en guaraní la lengua de Castilla se denomina *karai ñe'ê* [habla del amo] mientras que él mismo se define como *ava ñe'ê* [habla del hombre] (Gómez, 2006: 132). Esta desigualdad entre el guaraní y el castellano observada en Paraguay a lo largo de los siglos se ha conservado hasta hoy, y se ha constituido en un rasgo importante del actual bilingüismo paraguayo".[59]

En los Estados modernos se ha incluido constitucionalmente el respeto a las lenguas, pero su uso se limita a la comunidad, oficialmente los integrantes requieren hablar el español para moverse por la "nación", por ello, pueden encontrarse algunos paralelismos para el caso estudiado en Paraguay.

Eugenia Iturriaga analiza el hablar "aporreado" de las élites de Yucatán en México, aunque lo encausa al ámbito del racismo, desde la antropología, refiere a una cuestión de uso de la lengua, similar al guaraní: "Los de la élite, precisamente, hablan muy aporreado y usan muchísimas palabras mayas, mientras los miembros de la clase media, si bien tienen acento, éste no es tan marcado. Los mayahablantes, por su lado, aunque hablan aporreado no lo exageran, además de que pronuncian mal algunas palabras en castellano como silla o tortilla —dicen *sía* y *tortía*—, simplemente porque en maya no existen los fonemas 'lli' y 'lla' ".[60]

Este uso particular del maya por las élites en Yucatán se debe a la posición de dominación, según la cual se usa para comunicarse con las nanas, a su vez fue heredado por sus padres y abuelos: "[…] esa forma de hablar no es un reconocimiento a la lengua maya, sino un reconocimiento a la dominación, un recordatorio de su orgullo por haber ocupado posiciones por encima. ¿Cómo no vamos a hablar así, si nos cuidaron las nanas y nosotros teníamos gente a nuestro servicio?"[61] La respuesta de la escritora Silvia Loret de Mola, una representante de la

[58] *Ibid*., p. 196.
[59] *Ibid*., p. 197.
[60] Hernán Casares Cámara, "Ideas racistas: Persiste en Mérida, en varios sectores sociales, una ideología que discrimina a las personas de piel morena", p. 14.
[61] *Ibidem*.

élite yucateca, a Iturriaga, lejos de contradecir el argumento, lo reafirma sin pretenderlo:

> Esta señora, doctora en Antropología, investigadora de la Uady y presunta experta en el tema, quien tiene 17 años viviendo en Yucatán, viene y juzga a un pueblo, a un Estado que como pocos tiene y siente un profundo amor por sus raíces, su gente, su comida, su vestido, hamacas y no digamos nuestros artistas plásticos, músicos, poetas... Si en algún Estado se reconoce el talento y la profunda sabiduría de los mayas es en Yucatán. […] Somos un pueblo que ayuda a su gente, que la hospitaliza, que la alimenta, con la cual comemos en sus mesas, en casas de paja cientos de veces. […] El cariño es de ida y vuelta. No despreciamos a los morenos ni a los mayas. Es una osadía muy grande y muy grave venir a insultarnos de esta manera. […] Los mayas son gente noble, discreta, leal, sabia. No sentimos más que una profunda admiración y cariño por ellos. No se confunda la investigadora. Hemos aprendido de ellos muchas de las cosas por las cuales nos sentimos orgullosos; no sólo hablamos aporreado, ese hablar nos distingue del resto del país. Estamos tan orgullosos, que no nos cansamos de invitar a que se conozcan nuestra comida, nuestras ruinas, nuestros mares, nuestras costumbres. Y no sólo la "elite", sino todos en Yucatán nos queremos y respetamos.[62]

Independientemente de que el discurso es neo-indigenista, lo cual ya tiene como base el amor por los indios producido en el nacionalismo del siglo XX, el "nuestro" denuncia una forma posesiva, más que paternalista, colonizadora. En consecuencia, se niega a la persona maya, construyendo un discurso legitimador de dominación al punto que la autora del artículo ama tanto a sus indios que los alimenta, hospitaliza, cuida e invita a conocer "*nuestra* comida, *nuestras* ruinas, *nuestros* mares", que poco faltó decir "ven a conocer a *nuestros* indios mayas".

El uso social del guaraní se repite en otras lenguas: "pero en las ciudades, las personas de más elevada posición social emplean siempre el español para el trato corriente con los de su rango y el guaraní para dirigirse a los servidores".[63] Esta sentencia no varía para el caso maya. Son las condiciones socio-políticas las que están determinando el lugar de la lengua y el "decir". Igualmente, el problema de la escritura en español: "es una lógica consecuencia de las políticas de castellanización que obligaban a los guaraníhablantes a ser alfabetizados en español,

[62] Silvia Loret de Mola, "¿Existe racismo en Yucatán?", p. 4.
[63] G. Makaran, "El mito del bilingüismo y la colonización lingüística en Paraguay", p. 199.

una lengua que conocían poco o nada. Otra de las consecuencias de este tipo de prácticas es la incapacidad de leer y escribir en su lengua materna, a pesar de dominarla perfectamente en contextos orales".[64] Esta constante entre escritura (español) y lengua indígena (oralidad) es una relación de poder que influye en la representación del discurso.

Esteban Krotz señala en su estudio de la diglosia maya, que se vive una degradación de la *verdadera* lengua maya, pero para evitar los moralismos que pueda generar la palabra "degradación", hay que revisar su estudio como la transformación inexorable de una lengua y discurso que tiene que enfrentarse a situaciones existenciales difíciles que la llevan a reformar sus potencialidades, en donde se dejan en el camino algunos sentidos y se producen otros, aunque las personas encuentren difícil aceptarlo, pues su percepción está modulada por el discurso hegemónico de la valoración de lo indio como estado acabado y no con una voluntad propia.

Krotz distingue las formas diglósicas en los autores mayas, en experiencias anónimas recoge la forma en cómo aprendieron el español en las escuelas, cómo su lengua tuvo que ser desplazada por un sistema que negaba la posibilidad de aprender en su idioma y de un trato de los maestros que menoscaba sus personas y cultura, de ello recoge la postura de Ferguson:

> Diglosia lingüística: coexisten dos variedades lingüísticas (pueden ser dos idiomas, o bien las modalidades formal e informal de un mismo idioma) en una región, una con mayor prestigio que la otra. De esta situación deriva la diglosia literaria: cada variedad lingüística posee formas discursivas particulares que entran en contacto con las de la otra variedad, lo que ocasiona que se influyan mutuamente, creando formas hibridas del discurso, o bien, desapareciendo algunos modos discursivos de una variedad y aumentando el número de realizaciones de los de la otra (Véase Ferguson 1984: 247-765)[65]

La sustitución discursiva en el cambio del lenguaje es la evidencia de la ruptura epistemológica. Los discursos de dos sistemas disímiles revelan diferentes sentidos, pero la producción que se da entre una y otra, no sólo genera sentidos sino reproduce los existentes.

Uno de los autores mayas entrevistados y que responde de manera anónima en la entrevista de Krotz, relata: "Los prejuicios tienen raíces

[64] *Ibid.*, p. 202.
[65] Esteban Krotz, *Aproximaciones a la antropología jurídica de los mayas peninsulares*, p. 200.

profundas, el impacto de la conquista española no termina todavía; hay un sentido de autodesprecio hacia los valores mayas. [...] No considero que se les quite a esa gente los prejuicios. Las personas están tan marcadas profundamente por el entorno familiar y de la región, que es difícil que cambien".[66]

Al revisar el caso mapuche, quienes han enfrentado la situación prenacionalista en una soberanía de sus tierras, y bajo un cambio reciente al colonialismo nacional, también se encuentra un desplazamiento lingüístico. Fernando Wittig, siguiendo a Xavier Albó, plantea la diglosia:

> Albó acude a la imagen de la atrofia y la proyecta a tres planos diferentes. En el plano netamente lingüístico remite al empobrecimiento léxico, la pérdida de oposiciones fonológicas y la alteración de rasgos gramaticales considerados sólidos en cada una de estas lenguas. También ejemplifica la atrofia de estos idiomas en "la inoperancia de los intentos de reducirlos a una escritura uniforme" (Albó, 1988: 85) y, por último, en las actitudes de vergüenza y autorrepresión de los hablantes hacia la lengua del grupo que los identifica con los sectores más desprestigiados de la sociedad de la cual forman parte.[67]

Wittig realiza una investigación en el periodo del 2006 y 2007 en hablantes del mapudungun en centros urbanos, mostrando la influencia de la migración. La asimilación y la resistencia genera una tensión en las reacciones, pero indica cómo la lengua se reconforma y la legitimización de su uso: "no basta sólo con conocer la lengua y saber usarla como instrumento para la comunicación cotidiana. Se trata también de conocer y manejar las pautas endógenas de interacción, de desarrollar y cultivar una competencia pragmática que permita ejecutar discursos que, además de referir a elementos situacionales inmediatos".[68]

La diglosia, entonces, se define: "por el mayor prestigio social otorgado a la lengua española, que se usa en contextos formales e institucionalizados, como la escuela, la universidad, los organismos públicos, los medios de comunicación, etc., mientras que el empleo de la lengua indígena se restringe a lo informal y lo doméstico. […] «la cultura tiene un rol tan marginal que la hace virtualmente invisible, y el mapudungun no está presente en los medios de comunicación, ni en las calles

[66] *Ibid.*, p. 202.

[67] Fernando Wittig G., "Desplazamiento y vigencia del mapudungún en chile: un análisis desde el discurso reflexivo de los hablantes urbanos", p. 139.

[68] *Ibid.*, p. 144.

de ninguna ciudad de la región»".[69] La diglosia lingüística implica en la expresión y el conocimiento. El discurso queda moldeado en estas formas desiguales de relación. Para analizar el efecto en cada lengua se debe considerar su contexto particular, así ver la transformación, pues "la adaptación implicó la adopción de significantes y significados de la lengua dominante, reteniendo la matriz étnica de la lengua receptora; en otros casos, los más extremos, la adaptación significó una restructuración global de la lengua, acompañada de una redefinición de la identidad étnica de sus hablantes como parte de un proceso de etnogénesis".[70]

En el caso quichua "la incorporación de elementos léxicos del castellano tiende a conservar los rasgos semánticos que tienen en esta lengua y que expresan conceptos o ideas que no se encuentran en la sociedad y la cultura quichuas".[71] Pero el asunto trasciende en cuál es el tipo de discurso que se adopta y que da cuenta de la realidad, pues aunque se señale el sentido en español, éste no es homogéneo, por ello, el contenido semántico queda superado por el sentido epistemológico.

Jorge Gómez Rendón sigue el estudio de la diglosia y la media lengua, en su investigación recoge la historia de un hombre en el que presenta la modulación discursiva:

> El narrador (en adelante JM) es un hombre de 45 años de edad, vecino de la comunidad de Casco Valenzuela, profesor de escuela, bilingüe en media lengua y castellano. El relato establece una línea narrativa que muestra la cohesión intratextual a nivel de los elementos referenciales (anáfora, catáfora, elipsis). Aunque reproduce el habla espontánea en un ambiente informal, el texto no representa toda la variedad de géneros recogidos durante la investigación de campo. El relato muestra cómo un hablante se construye como sujeto narrador y objeto narrado a partir de sus relaciones con otros individuos y con su comunidad, formando con ellos un sujeto colectivo distinto del protagonista individual de las narraciones autobiográficas tradicionales.[72]

El hombre como espacio narrativo se modula discursivamente y modula a través de las representaciones que crea, la diglosia entonces

[69] María Natalia Castillo Fadić y Enrique Sologuren Insua, "La lengua mapuche frente a una política indígena urbana: marco legal, acción pública y planificación idiomática en Chile", p. 162.
[70] J. Gómez Rendón, *Op. cit.*, p. 15.
[71] *Ibid.*, p. 35.
[72] *Ibid.*, p. 127.

es causa, efecto y consecuencia. El que la persona y la lengua estén condicionadas por su contexto, no significa que estén determinadas, como sujetos de voluntad y movimiento están reconformando al mismo mundo que los afecta, y reconformándose:

> El indígena en proceso de castellanización es visto a menudo como un individuo en proceso de aculturación y desvinculación paulatina de su comunidad, cuyos lazos étnicos, comunitarios y familiares se disuelven poco a poco. No obstante, los "vencidos", como los llamara Wachtel (1969), no son bajo ningún concepto sujetos pasivos que aceptan sin protestas la dominación del vencedor; al contrario, son sujetos con iniciativa histórica que despliegan estrategias de resistencia en el rescate de sus raíces y el replanteamiento de su identidad étnica (cf. Belote 1998; Whitten 1993). Los resultados de esta investigación sugieren que la media lengua es una de esas estrategias.[73]

La aculturación de los indígenas se ha visto como la pérdida de valores propios y la repetición de la cultura dominante, sin embargo, más allá de la idea de la pérdida de la cultura, de los moralismos *sobre* lo indígena, las personas están generando una existencia con voluntad propia, cada grupo difieren de otro, por los vínculos jerárquicos, de modulación y mudanza del pueblo. El nuevo lenguaje, no significa más que transformación, el camino de la discursividad es el resultado de dos lenguas que se influyen mutuamente, y que reconstruyen los sentidos.

Por lo tanto, es la diglosia discursiva lo que se juega en las relaciones de poder y el decir, tanto la lengua indígena como el español participan del discurso dominado y dominante: "en cada situación comunicativa la relación diglósica de poder y tensión se manifiesta como práctica social que reproduce y transforma las significaciones y las relaciones de poder. Cada lengua aparece e interviene en relación a la otra, aunque ésta esté o no presente. En este sentido sería quizá preferible hablar de discurso dominante y dominado, y de conflicto discursivo e interdiscursivo (1983; 103) diglosia y conflicto intercultural".[74] La interdiscursividad es la relación entre los sentidos entre un sistema y otro, en el que las fronteras se borran, pues ambos han dado origen a nuevas formas.

Tanto la *interdiscursividad* como la *diglosia* permiten comprender el *continuum* del discurso trazado por diferentes lenguas, que entrañan sentidos epistemológicos de largo alcance. Las prácticas discursivas redefinen las relaciones de conflicto y las representaciones.

[73] *Ibid.*, p. 142.
[74] R. E. Hamel y M. T. Sierra, *Op. cit.,* p. 102.

Interdiscursividad

Los indígenas han aprendido y asumido las representaciones creadas en los textos europeos, virreinales, literarios e indigenistas; han acudido a las escuelas, han sido influenciados en los movimientos migratorios, por el contacto con los *otros*, aún en situaciones de monolingüismo han sido afectadas por el proceso de urbanización y las personas que han regresado a la comunidad. Por ello, cuando se analiza un texto indígena se puede establecer una intertextualidad.

La hipertextualidad es "una relación de copresencia entre dos o más textos",[75] de "presencia efectiva de un texto en otro".[76] Esta forma narrativa no es lineal, en términos históricos, su estructura flexible permite las aleaciones espaciales y de temporalidad. "No histórico", significa "no respetar la intención del autor", produciendo la propia interpretación y, en todo caso, en la reescritura, una nueva versión.

Dicho lo anterior se puede analizar: "al mismo tiempo habría que rechazar el aislamiento con relación a las otras literaturas. El nexo existente se puede sustentar en los hipotextos que funcionan, como lo indica Rodríguez, en Carlos Fuentes y en Augusto Roa Bastos, por ejemplo. Puedo aportar el caso de Jorge Teillier cuyo poema 'Pascual Coña recuerda', incluido en *Para un pueblo fantasma* (Teillier, 1978), se basa en las *Memorias de Pascual Coña* recopiladas por misionario de origen bávaro Wilhelm de Moeshbash (Cit. Teillier, 1978: 128)".[77] Esto no significa que los indígenas sólo reproduzcan los sentidos de la sociedad no-indígena, pues éstas también están intervenidas, pero corresponde a otro tipo de estudio, por lo pronto, se trata de presentar de qué manera la intertextualidad está funcionando en la escritura indígena.

En la escritura mapuche se exhibe la intertextualidad dentro del mismo espacio mapuche:

> Entre las estrategias más visibles se encuentra el constante uso de una paratextualidad asociada a las prácticas ancestrales, a los seres de los espacios nouménicos y a formas de comunicación sacralizadas: Ceremonias (Jaime Huenún), Oratorio al Señor de Pucatrihue (César Millahueique), Üi (Adriana Paredes), Arco de interrogaciones (Bernardo Colipan), Perrimontun (Maribel Mora Curriao), Shumpall (Roxana Miranda Rupailaf), Kütral. Instala/zión Fotopoética en Bábilon Warria (Manquepillanpaillanalan), entre otros; o, a acontecimientos que aluden a la historia del des-

[75] Gérard Genette, *Palimpsestos. La literatura en segundo grado*, p. 10.
[76] *Ibid.*, p. 10.
[77] L. Eguiluz Baeza, *Op. cit.*, p. 12.

pojo territorial o de la marginación urbana: Reducciones (Jaime Huenún) o Mapurbe (David Aniñir).[78]

La intertextualidad recoge los elementos de varias culturas y de los propios, aquellos que se revitalizaron en el tiempo histórico.

El escritor indígena contemporáneo no escribe una narración de forma aislada, sino que lo hace en función de la cultura no-indígena, de otras culturas indígenas y de la defensa a su propia cultura, esta narración que surge con la etiqueta de "literatura indígena" como si fuese nueva es un proceso de vida, y en cierta manera la punta de un lazo perpetuo trenzado por distintos textos.

La textualidad, como una composición oral y escrita, se refina ante el proceso, en el discurrir de sentidos, la discursividad que manifiesta la continuidad de un pueblo en mudanza. Por ello, la intertextualidad se define por el proceso del intercambio constante. El texto indígena se transforma produciendo relatos/historias/sentidos creando, manteniendo o grabando representaciones. La transformación, basada en un sentido originario, genera un texto posterior que es producto de la lectura e interpretación a los textos existentes.

La lectura vincula sentidos. Por ello, la lectura trasciende, tanto al autor como al lector, debido a las asociaciones engendradas por el texto. Pero, suponer que las ideas que se recogen en un texto posterior son inocentes, sería una falacia. La ideología de un pueblo se manifiesta en la expresión de las personas que la componen. Por esto, es que los sentidos se perpetúan. El mundo es el texto, en el que las personas escriben y reescriben, una gran intertextualidad de la vida: el contenido discursivo de un texto a otro, los sentidos de una cultura a otra se reescriben. La interdiscursividad es lo que se manifiesta en las dinámicas de las prácticas discursivas. En este sentido, se puede afirmar que la lectura es posibilidad de transformación o modulación de la expresión de un pueblo. El texto reescribe significaciones y los lectores las interpretan y configuran su contexto.

Las alteraciones semióticas operan dentro de las relaciones hipertextuales y en sus formas discursivas de relatar, porque la historia es reinterpretada y, a su vez extendida; en todo caso, la escritura y reescritura de la "historia" lleva implícita la idea de la reinterpretación. Lo que es evidente señalar, es que los modos hipertextuales e interdiscursivos, así como las diversas formas que se derivan, motivan a la búsqueda de

[78] Mabel García Barrera, "La narrativa de la nación en el discurso poético mapuche", p. 91.

respuestas y de nuevas preguntas, acerca de las relaciones del autor-texto-lector y la reescritura narrativa que se entreteje de un texto primigenio; es decir, en cómo puede comprenderse una forma narrativa en el tiempo y la expresión identitaria de un pueblo que son transformadas con el contexto socio-histórico, y que a su vez revelan la forma de vida de los sujetos sociales.

La imagen del indio y los elementos que le permiten hablar y actuar, como un personaje social, se han ido transmitiendo, los escritores indígenas actuales gozan de alguna formación académica por lo que han recogido las ideas de otros escritores en su proceso creativo. Sólo que esto, que podría quedarse en el espacio narrativo de la ficción, manifiesta una expresión de la forma cotidiana.

En el ejercicio de poder todos participamos, aquellos clasificados como "dominados" son personajes activos. Si la interpretación se mueve al discurso indígena, la lucha nunca se ha acabado, la nación no es una estructura que contiene a los pueblos originarios, es un proceso que se extiende a través de sus instituciones, leyes, política y cultura. Pero esta extensión del proceso sólo es posible a partir de la lengua del español que permite aceptar las disposiciones de la estructura, pero que no son representadas en la lengua propia.

Por ende, lo que revela el texto indígena no es sincretismo, ni hibridación literaria, mestizaje cultural o aculturación, es una interdiscursividad que data mucho antes incluso que los europeos llegaran, aunque éstos lo hayan transformado de manera extraordinaria. Es un discurso continuo. Pero, para entrever las formas en cómo el español ha intervenido se requiere entender también la forma en cómo el Virreinato y Latinoamérica han construido sus sentidos. Por ello, una historia discursiva entrevé las circunstancias por las cuales se ha llegado a un sentido particular en la actualidad. La intertextualidad es la materialización concreta de la interdiscursividad, a partir de los textos indígenas podemos rastrear las fuentes por las cuales se expresa hoy en día.

Un ejemplo de la interdiscursividad como modulación es la figura de Fausto Reinaga, su pensamiento que cambió en varias ocasiones, del marxismo a la reindianización: "En un sentido contrario al de Bartra, consideramos muy sugerente el artículo Fausto Reinaga y el discurso indianista de la estadounidense Marcia Stephenson, entre otras razones, porque vincula la crítica de Reinaga sobre la dominación del indio a la crítica de Frantz Fanon sobre la dominación del 'negro'".[79] De las

[79] Gustavo Roberto Cruz, "El soplo vital del indianismo revolucionario: Fausto Reinaga (1906-1994)", en G. Makaran, *Perfil de Bolivia*, p. 62.

categorías "blanco" y "negro" a la de "blanco" e "indio", si bien hay similitudes, es la relación intertextual lo que se expone, y luego los posteriores efectos en la lucha quechua-aymara, e incluso en el resto del *Tawantinsuyo*.

Algunas ideas han sido más importantes, han influido más que otras. Existen varias ideas que coexisten en una época dada, por lo que los grados de sus efectos tiene variaciones para cada pueblo. Dada la diglosia discursiva, el intercambio desigual permite que el discurso ideológico de las sociedades nacionalistas pese considerablemente en las representaciones indígenas expresadas en español.

Los intercambios lingüísticos han transformado el propio contenido y el movimiento indigenista que se remonta a los bien intencionados del siglo XVI, que defendían a los indios y construían al indio que se podía integrar, al indio aceptable; por ello, se vislumbran los discursos adoptados y apropiados. Así, corren paralelos los orígenes ideológicos contemporáneos latinoamericanos e indígenas, hay ciertos momentos compartidos y, a la vez, diferencias sustanciales.

Por lo tanto, al estudiar el concepto del indio/indígena, y la forma en cómo las personas denominadas *indígenas* han respondido al mundo de los *otros*, conservando sus pueblos y luchando en contra de *ellos*, la ruptura de dos caminos discursivos ha desembocado en un lenguaje dislocado, pero al fin, un lenguaje que expresa.

A partir de los sentidos, sus orígenes y desarrollos, tomando en cuenta su contexto, se extrae una historia interdiscursiva, que provee el entendimiento de la expresión contemporánea. Analizar la transición al mundo contemporáneo, revisando la historia e historiografía, permite una línea continua. Este acto, en sí mismo, nos ayuda a comprender cómo se forma el discurso. En los orígenes de las ideas, alguna va cobrando fuerza hasta alcanzar un desarrollo y volverse un discurso, una forma de entender el mundo. Así, dadas las circunstancias específicas del proceso de vida, los efectos de la forma de pensar ya están operando, y se representan en la escritura.

VIII
ESCRITORES INDÍGENAS

La escritura indígena es un sistema complejo, bastaría con señalar que en ocasiones, el terreno geográfico de la enunciación no tiene en su

imaginario a "Latinoamérica", sino que sigue manifestando un territorio propio, que se rompe al contacto con la cultura occidental, asimismo, puede ser un pensamiento de frontera, en cuyo caso los escritores se muestran dentro de la línea en conflicto entre lo que han absorbido de Occidente y la defensa a su cultura. Otras veces, conociendo la cultura de los otros, reafirman lo propio. Pero, sumado a esto, están aquellos que adoptando la cultura occidental y la lengua del *otro*, se distinguen como parte de un pueblo indígena. Las posturas, desde el inicio de la Colonia han sido variadas y múltiples, cada pueblo y persona ha optado por una postura diferente, y cada una se define dentro de sus propios parámetros. Los pueblos no son homogéneos, tampoco sus discursos, aunque la lengua española haya homogeneizado los sentidos, existen diferencias.

Los sentidos de un idioma y otro son expuestos por los mismos autores, han pasado siglos desde que los indígenas eran los informantes y los escritores al servicio del virreinato, por lo que el lenguaje español ya forma parte de las estructuras del pensamiento y de la vida, el español tiene nuevos sentidos producidos por los propios indígenas, cuyo contenido está impregnado de la oralidad (lenguas indígenas), y aunque el *otro* no sepa leerlos.

El idioma español a través de los procesos histórico-sociales que las culturas originarias han sobrellevado contra el *otro*, y de las circunstancias individuales y culturales de los escritores, revela la transformación del discurso. Las tensiones y desajustes creados por las relaciones de poder nos acercan a una *discursividad textual* que no sólo expresa la intencionalidad del autor, sino que revela las dislocaciones discursivas de la cultura a la que pertenece, en el que la reinterpretación es una constante. Para entenderlo, será necesario recalcar que, aun cuando un discurso ha sufrido un punto de transformación como fue a partir del idioma español, sigue siendo un discurso continuo en el que las personas de los pueblos originarios son dueños de sus procesos.

México, tal vez, tenga la mayor cantidad de escritores en lenguas indígenas, siendo las cuatro con mayor tradición del sistema escrito las que destacan (náhuatl, maya, zapoteco y mixteco), pero los mapuche, tienen una mayor variedad de escritores de su misma lengua y diversificación disciplinaria: historiadores, lingüistas, periodistas, poetas, políticos, líderes, críticos literarios. En ocasiones, un mismo autor realiza todas las actividades. En México puede darse el caso de ser investigador, escritor y poeta, pero no necesariamente se sigue que sean académicos

y poetas, como es el caso también de los mayas, quienes tienen mayores críticos literarios de su lengua. Con el tiempo no hay duda de que se unieran más disciplinas, conforme se accede a grados académicos y se transforme la lucha.

En las décadas de vida del siglo XXI ha ido creciendo el número de escritores profesionales, pero el contenido de estos "escritores profesionales" no es tan diferente de lo que los líderes indígenas, o ciudadanos comunes, escriben en las arengas de las luchas socio-políticas o *se dice* en el habla cotidiana, incluso los sentidos que se fueron transformando desde los virreinatos, están presentes. Es más, es por los escritores profesionales y no profesionales, que se puede presentar un discurso continuo de transformación, y en donde las dislocaciones epistemológicas tienen que virar hacia otra interpretación. ¿Después de 500 años es necesario establecer la división de dos mundos? Deberá, por supuesto, entenderse que el discurso se mantiene de esta disyuntiva, sin embargo, considérese que cada caso es diferente, que la diglosia discursiva se sigue manifestando, y que dicha asimetría ya no puede ser tratada como se hiciera en el periodo virreinal. La dislocación no es lo excepcional; es la norma de la expresión.

Escritores náhuatl

La literatura náhuatl tiene varios representantes, tanto como organizaciones, pero no hay un concepto de "nación náhuatl", está la conciencia de pertenecer al gran *pueblo náhuatl* que tiene el mismo sentido de nación, cuya herencia viene de sus antepasados. Las luchas sociales de los náhuatl son parte de los movimientos indígenas nacionales, comprometidas con la defensa de su cultura, como si fueran los nuevos cronistas, aunque más bien, muestran la singularidad de su comunidad. Esto se debe a varios factores en el que el proceso de urbanización ofrece la participación de varios grupos indígenas en un mismo movimiento, en el que diferentes personas con lenguas distintas se unen para formar una organización y en donde lo ideal es adherirse a ellas, mientras se continúa con las luchas locales, también porque los términos de indio/indígena han ayudado a una identidad en la que no importa si se es zapoteco o náhuatl, pues hay una experiencia conjunta que los hermana y que es producto de los movimientos del siglo XIX y la reterritorialización llevada a cabo desde el virreinato.

Librado Silva Galeana (1942-2014), editor, paleógrafo, investigador y escritor náhuatl, originario de Santa Ana Tlacotenco, Milpa Alta, D.F., inicia su texto *Cozcacuauhco / En el lugar de las águilas reales* (1995) con

un epígrafe que hace referencia al cantar de los antiguos, y que ha sido clasificado como un poema de Netzahualcóyotl:

> Ahtlamiz noxochiuh,
> ahtlamiz nocuic,
> yn noconehua, zan nicuicanitL
> xexelihui, moyahua.
> Cohcozahua in xochitl,
> za ye oncalaquilo
> zacuancalihtic.[80]

> No acabarán mis flores,
> no cesarán mis cantos.
> Yo cantor, los elevo,
> se reparten, se esparcen.
> Aun cuando las flores
> se marchitan y amarillecen,
> serán llevadas allá,
> al interior de la casa
> del ave de plumas de oro.

El texto de Silva está dividido en diez apartados cada uno se abre con un epígrafe distinto. El gesto es sugerente. El mundo del náhuatl antiguo es mostrado al lector para hacerle ver de dónde viene su Palabra, además, coloca el acto de la historiografía en primer plano. La defensa de su cultura no surge de repente, la muestra es la palabra impresa que proviene de una herencia antigua. Silva, que pertenece a los náhuatl del centro urbano del antiguo imperio, toma la palabra.

El tiempo de la obra es importante. Inicia en una mañana: "*Tlahuizcalli moquetza, zacuantototl cuica* / Se yergue el amanecer, canta el pájaro zacuán".[81] Cozcacuauhco es el nombre del lugar al que va Liborio, el personaje principal, un lugar en el bosque: "el cuento mencionado recupera el lenguaje poético del antiguo mundo azteca estableciendo líneas de continuidad histórica y literaria con el pasado. El relato introduce distintas modalidades del habla náhuatl e intercala saludos y discursos ceremoniales, lo cual le da un tono de tradición oral que se concilia, de manera muy lograda, con una narración ágil que utiliza técnicas modernas".[82]

El lector se puede encontrar en un espacio diferente al acostumbrado. La expresión es singular. La cadencia, el ritmo de la forma expresiva, remite a la oralidad. Después de que Liborio es detenido, comienza el conflicto por la tierra, la forma aunque en prosa, que es un acto secundario del discurso, muestra el modo del habla:

> Techahchan, tianquizco, ipan ohtli, tlatlacah, cihuame, ihuan no telpocame oquicualancatenehuaya:

> En cada casa, en el mercado, en la calle, hombres y mujeres y hasta jóvenes, decían claridosamente.

[80] Ms. Cantares mexicanos, Biblioteca Nacional de México, Fol. 16v *apud*. Librado Silva Galeana, *Cozcacuauhco/En el lugar de las águilas reales*, pp. 16-17.
[81] *Ibid.,* pp. 16-17.
[82] G. Waldman, *Op. cit.*, p. 69.

—Px, ahmo cualli in panotoc, inon tlalli toaxca, toaxca.
—¡Inontin tlatziuhqueh pixcazqueh ihuan ahmo otequitqueh!
—Tocniuhtzitzihuan ahzo zan iuhqui tiyezqueh, ¿timapilcatazqueh?
—¿Zan titlachixtazqueh iuhquin metoton?
Occequi, ocachi incualancacopa, quihtoaya:
—Ticmati tlein ticchihuazqueh.
—¡Ahmo tocahuetzcazqueh!
Oquintzincauh innan![83]

—Pues no está bien lo que está pasando, aquellas tierras son nuestras, son nuestras.
—¡Aquellos holgazanes van a cosechar sin haber trabajado!
—Hermanos, ¿nos vamos a quedar así con los brazos colgando?
—¿Estaremos sólo mirando, como borregos? Otros más agresivos decían:
—¡Sabemos lo que tenernos que hacer!
—De nosotros no se han de reír.
—¡Cómo los parió su madre!

Al finalizar, la relación con la oralidad y el pasado son evidentes en otro canto. La incertidumbre de los primeros días después de la caída de Tenochtitlán es una amarga realidad contemporánea:

Cenca huey inneyolcocoliz in tlacotencah. Oquintequipachoayah in oquipolohqueh in tlalli yece, den ocachi quimellelaxitiayah, in omomiquilihqueh omeme imicniuhtzitzihuan. […] Miec xihuitl ipan oc molnamiquia in cuicatl in omeuh inhuicpa in ahquihuan omihqueh, in ipan inon tetlaocolticatonalli: […]
Ixquich ompa yahui zan no ye mictlan,
can tocepanpoliuhyan.
Tle ypan titechmati, icelteotl?
Yhuin tiyoli,
yhuin ye topolihuian
zan tompohpolihuitihui
timacehualtin
Can nelpa tonyazqueh?[84]

Era grande el dolor de los tlacotencas. Sentían que habían perdido la tierra pero en ese momento lo que más les dolía era la pérdida de dos de sus compañeros. […] Muchos años después aún se recordaba el canto con el que despidieron a los que murieron, en aquellos penosos días: […]
Todos se marchan a la región de los muertos,
al lugar común de perdemos.
¿Qué somos para ti, oh Dios?
Así vivimos,
así en el lugar de nuestra pérdida
así nos iremos perdiendo.
Nosotros los hombres ¿a dónde tendremos que ir?

¿Hacia dónde iremos? Es una pregunta constante. El *indio* tiene que ser repensado. El discurso de la defensa de su cultura, la revitalización y reivindicación son parte de las estrategias empleadas en un discurso para el *otro*, pero revela las inquietudes de su propia sociedad.

Natalio Hernández (Naranjo Dulce, Ixhuatlán de Madero, Veracruz, 1947), precursor de la literatura indígena, versa al respecto:

[83] L. Silva Galeana, *Op. cit.*, pp. 282-283.
[84] Ms. Cantares Mexicanos, Biblioteca Nacional de México, fol. 12v *apud* L. Silva G., *Op. cit.*, pp. 288-289.

Na ni indio:
ipampa ihquino nech tocatihque coyomeh
queman asico ipan yancuic tlaltipactli.
[...]

Na ni indio:
ihuan namah ica nimotlacanequi ni tlahtoli
tlen yalhuaya ica nech pinatiyayah coyomeh.
Na ni indio:
ihuan namah amo nipinahuia ma ihquino nechilica
ipampa nihmati mocuapolohque coyomeh.
Na ni indio:
ihuan namah sampa nech nelhuayotia tlaltipactli:
tonantzi tlaltipactli.

Yo soy indio:
porque así me nombraron los hombres blancos
cuando llegaron a esta tierra nueva.
[...]

Yo soy indio:
ahora me enorgullece esta palabra
con la que antes se mofaban de mí los hombres blancos.
Yo soy indio:
ahora no me avergüenza que así me llamen,
porque sé del error histórico de los blancos.
Yo soy indio:
ahora vuelve a darme raíces la tierra:
nuestra Madre Tierra.[85]

Nótese la palabra "indio" en la versión original en náhuatl, que nos señala que hace referencia a la categoría en español. En los textos indígenas se presume la preocupación por ser "indio" y de los problemas sociales. Hernández versa el reclamo:

Yo también soy un ser humano
"Algunos blancos dicen que soy animal,
que es inútil mi existencia.
es una opinión equivocada:
tengo mi propia sabiduría,
mi propia vida:
vale mi palabra, mi palabra es bella". [86]

Hernández, al ser investigador académico, ha intentado revertir algunos discursos sobre los fenómenos que ha interpretado Occidente. Tal fue el caso de los 500 años: "cuando se habla de descubrimien-

[85] Natalio Hernández, "Na ni indio / Yo soy indio" en *Yancuic Anahuac cuicatl / Canto nuevo de Anáhuac*, pp. 16-19.
[86] Natalio Hernández, "Yo también soy un ser humano" en F. J. Romero, *Op. cit.*, p. 8.

to, en realidad se está reafirmando el etnocentrismo europeo que ha predominado hasta nuestros días. Los valores, la historia propia y la cosmovisión de nuestros pueblos, quedaron soterrados o peor todavía, enterrados durante todos estos años".[87]

Este enterramiento público, más que real, es lo que permite encontrar en la Literatura Indígena, el resurgimiento público de la Palabra en el nuevo *Tlacuilo*.

Yancuic Tlahcuilo
Tlacatzin yancuic tlahcuilo
senquistoc tlayocoltzin
ihuan mocochnehnemilia;
quiihcuiloa tlen quimachilia
quisenticamati tlen moihlia.
[…]
Tlacatzin yancuic tlahcuilo
cualtzin monelhuayotihtoc,
quimati nochi tlen onca ipan tlaltipactli
ihuan quintlepanita yolcameh
tlen mochantlalitoque
ipan tlaltipactli.
[…]
Tlacatzin yancuic tlahcuilo
acasotic itlacuilolcayo
ihuan san yemanic itlahtol;
nochi tlahtoli tlen quiihcuiloa
quehuac xochitl tlen cueponi iyoltipah.

El nuevo tlacuilo
El nuevo *tlacuilo*
es un hombre sencillo y soñador;
escribe lo que siente
y comparte lo que piensa.
[…]
El nuevo *tlacuilo*
es un hombre apegado a la tierra,
ama las cosas de la naturaleza
y respeta los seres vivos
que habitan sobre la Madre Tierra.
[…]
El nuevo *tlacuilo*
posee una pluma suave
y una palabra dulce;
cada mensaje que escribe
es como una flor que brota
de su propio corazón.

El poema de Hernández también puede inscribirse en los relatos de los saberes (cuentos-ensayos) en lo que se enseña a las nuevas generaciones lo que se espera de ellos: su compromiso con la comunidad. Hablar con el corazón, como la flor; ser la expresión de la Palabra: *in xóchitl in cuícatl*. Pero si se ha de ser justo con quién es el tlacuilo, Hernández expone: "de alguna manera, las mujeres heredaron la escritura antigua de los Tlacuilos. Muchos de los bordados de los diferentes pueblos indígenas constituyen, a mi juicio, la continuidad de la escritura antigua".[88] Los tlacuilos han sobrevivido a los tiempos más turbulentos. El tlacuilo moderno, el escritor contemporáneo, sólo es uno más de este grupo de escritores-pintores.

Algunos de los poemas de Hernández parecen los ecos de Netzahualcóyotl, aunque esta expresión, igualmente, es manifestada por

[87] Natalio Hernández, "Más allá de los 500 años", p. 25.
[88] N. Hernández, *In tlahtoli, in ontli / La palabra, el camino*, p. 125.

más escritores, como Simón Cojito Villanueva, Gustavo Zapoteco Sideño, Humberto Tehuacatl, Juan Hernández Ramírez, pues no es que sea sólo un eco, sino la expresión de los elementos que forman su cultura, y en primera instancia la interpretación de la Palabra Antigua, incluso cuando un poema como "Abrázame" de Yolanda Matias García, a simple vista es una poesía individualista, mantiene un estilo náhuatl.

Cuando Hernández responde al porqué de su interés en la escritura transcribe el compromiso: "Mi deseo de escribir surge como una necesidad de dar a conocer el mundo de opresión y discriminación en que se encuentran inmersos los pueblos indígenas en general".[89] El escritor náhuatl nunca está desvinculado de la lucha social, prácticamente, ningún escritor indígena:

> Han robado mi nombre:
> El nombre que dibujaba mi rostro
> El nombre que pronunciaba mi lengua
> [...]
> Azteca era mi nombre
> Azteca mi linaje
> Azteca mi raíz
> mi historia, mi origen
> mi esencia.
>
> Azteca es ahora un Estadio
> Azteca es un canal de Televisión
> Azteca el nombre de un Banco
> [...]
> Lloran los *Ahuehuetes* -árboles viejos-
> de *Ayotzinapa*.
> Y nuestros padres luchan
> para romper el silencio
> y las cadenas que nos atan,
> que nos esclavizan,
> que nos excluyen.[90]

Cabe señalar que Hernández ha intervenido institucionalmente en varios proyectos para la difusión cultural y fundó, junto a otros escritores indígenas, la Asociación de Escritores Indígenas ELIAC, A.C. que ha concretado y apoyado la escritura en lenguas originarias, publicación y difusión de las obras de escritores de diferentes lenguas y culturas.

En los 90 el Consejo de Pueblos Nahuas del Alto Balsas, Guerrero escribió al Presidente de la República, Carlos Salinas de Gortari,

[89] N. Hernández, "La formación del escritor indígena", p. 111.
[90] Natalio Hernández, "Han robado mi nombre", en *Los 43 Poetas por Ayotzinapa*, p. 81.

para evitar la realización del proyecto hidroeléctrico "San Juan Tetelcingo". Este proyecto de la Comisión Federal de Electricidad (CFE) pretendió construir la hidroeléctrica, sin pedir opinión —aún menos autorización— del poblado, política recurrente del país en contra de los pueblos indígenas, para el desplazamiento y explotación de los recursos. Lo que se rescata del documento es la forma discursiva. Nótese el aspecto cultural e histórico al que hace hincapié el Consejo Nahua que no dista de los versos de Natalio Hernández:

> Señor Presidente: una presa que inundaría todo lo que hemos recibido de nuestros abuelos y todo lo que hemos logrado hacer para dejar a nuestros hijos y nuestros nietos, nos mataría; nos mataría como pueblos, mataría nuestros pueblos y nuestras tradiciones, nos mataría como grupo indígena que ha mantenido su propia forma de vida. Por eso no podemos desocupar los pueblos donde nos han dejado nuestros abuelos y los de más antes, quienes fundaron desde tiempos prehispánicos los pueblos de Oapan y Tlalcozotitlán como señoríos independientes, y que más tarde formaron parte del imperio azteca.
> Señor Presidente: nuestros pueblos son muy conocidos no sólo en la república mexicana sino en muchos países extranjeros en todo el mundo por nuestra obra en el papel amate y otras artesanías muy conocidas también como la alfarería, las máscaras de madera, las hamacas hechas a mano y muchas otras artesanías que producimos. Nosotros hemos dado mucho al país, tanto que actualmente en la televisión sale el amate pintado por nosotros con las palabras "México se pinta [so] lo", pues se ve que nuestro arte ya se considera parte del patrimonio de todos los mexicanos. ¿Cómo es posible que México y el gobierno que usted preside, celebraría el quinto centenario del descubrimiento de América con un proyecto que destruiría una región de la más auténtica cultura mexicana? Por eso le escribimos directamente a usted para que tome en cuenta el sentir de nuestras comunidades e intervenga directamente para parar la construcción de la presa San Juan Tetelcingo.[91]

El conflicto duró veinte años, en el 2010, los pobladores celebraron la cancelación del proyecto, y en la cobertura periodística se descubre la discursividad: "Los pueblos indígenas siempre estaremos a la defensiva, porque equivocadamente el gobierno cree que somos tontos y que puede hacer con nuestros territorios lo que mejor le plazca. Se equivoca y demostraremos que se equivoca".[92]

[91] Consejo de Pueblos Nahuas, "Doc. 49: Manifiesto del Consejo de Pueblos Nahuas del Alto Balsas (Guerrero), 21 de diciembre de 1990", en M. Lienhard, *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas*, p. 149.

[92] Guillermo Álvarez Nicanor, "20 años de lucha contra la presa hidroeléctrica

Al revisar el trabajo de escritores más jóvenes se refuerza la idea de una continuidad discursiva. Mardonio Carballo (Chicontepec, Veracruz 1974), escritor, periodista y activista en favor de las lenguas originarias, se inclina por la recuperación de los elementos culturales; un ejemplo es *Tonantzin*:

No nan, no ziuatl, tonantzin
amo xi kochi majmaui no yolotl
xi kochi mostla sempa ni mits tsoponis
mostla sempa ni mits paleuis
nij kuiti atl
nitizis
amo xi kochi
No nan, no ziuatl, tonantzin

Mi madre, mi mujer, tierrita
no te duermas que mi corazón tiene miedo
duerme y mañana te daré otro beso
mañana te voy a ayudar
voy a ir a traer agua
moleré la masa
no te duermas.
Mi madre, mi mujer, tierrita

Carballo emigró muy joven a la Ciudad de México, sin embargo, ello no lo apartó de sus raíces, él expresa con respecto a su creación:

> La tradición oral está presente en mi obra dentro de la lengua. No sabría decir bien pero yo, aunque escriba en español, escribo en náhuatl. Si alguien revisa mis textos, encontrará que tienen en realidad otro imaginario y otra sintaxis. Muy explícitamente en la poesía hay varias cosas: los nahuales, las transformaciones, un Ícaro con las alas de petate, los papanes, que son aves que se comen los elotes cuando están tiernos, siempre están presentes, las estrellas.[93]

Mardonio, como otros escritores, asume su identidad como un camino continuo, encuentra en la colectividad sus valores, como alguna vez lo escribió: *nuestra arma es la palabra y la memoria*.

Carballo en una entrevista reveló los conflictos a los que cotidianamente se enfrentan las personas indígenas, y la manera en cómo él lo superó a través de la escritura:

> Tuve por fortuna dos padres muy distintos: una muy orgullosa de su ser indígena, que es mi madre, y otro que a pesar de ser un extraordinario nahuahablante, es un hombre que no quería que ninguno de nosotros hablara náhuatl. Crecimos como un árbol con dos flores distintas. Mi padre siempre nos hablaba en español. Fue un líder que tuvo distintos cargos comunitarios, encargado de la fiesta, del asunto de poner la luz, la carretera, etcétera. Y mi

de San Juan Tetelcingo", artículo en línea: http://www.lajornadaguerrero.com.mx/2010/10/27/index.php?section=sociedad&article=005a1soc

[93] Adazahira Chávez, "Mardonio Carballo, artista náhuatl, árbol de dos flores" en *DesInformémonos*, artículo en línea: https://desinformemonos.org/mardonio-carballo-artista-nahuatl-que-no-le-juega-al-indito/

madre, con todo ese imaginario y muy orgullosa de su indiez. Eso nos inculcó dos posibilidades, porque un idioma es eso, posibilidades de construirte y reconstruirte. Yo decidí asumir la parte de la identidad náhuatl, aunque lo fuera desde todos los ámbitos de la vida genética.[94]

El autor náhuatl intenta interceder en favor de los pueblos, como parte de su compromiso con la comunidad. En el año 2016, el escritor ganó el amparo contra la discriminación lingüística que suponía el uso exclusivo del español en las transmisiones de radio, contra la 230 Ley Telecom o artículo 230 de la Ley Federal de Telecomunicaciones y Radiodifusión, lo cual suponía un fuerte golpe, no sólo al derecho de expresión sino a las resistencias indígenas que emplean las transmisiones; en Guerrero han sido un instrumento muy importante.

De esta experiencia, Carballo expone una anécdota que refiere a los problemas a los que se enfrentó, y que denuncia la conceptualización de lo "indígena" y la posición que se tiene como *ciudadano*: "Fue una locura… Cuando empezamos la batalla se cuestionó mi pertenencia a un pueblo indígena para poder tener interés jurídico. Debía demostrar que yo era indígena y que por eso me afectaba un artículo como el 230 de la Ley Telecom. ¡Eso fue terrible!, soy de los indígenas más visibles del país ¡y todavía debía demostrarlo!"[95]

De las jóvenes generaciones destaca Martín Tonalmeyotl (1983), originario de Atzacoaloya, Chilapa, Guerrero. En su primer libro, *Tlalkatsajtsilistle/Ritual de los olvidados* los temas de migración, de lucha en la *tierra de los perros*, su apoyo a Néstora Salgado se hacen también en la misma línea de la defensa de su lengua, como si el tiempo no hubiera pasado o, mejor dicho, como si estuviéramos frente a los mismos sentidos perpetuados:

Kijtouaj kampa notlajtol nauatl yokechtejkej, yokikxisalojkej niman yokixtlapachojkej. Najua uan niualeua Atsakualoyan, niteititis kampa xmelauak yajua makajtokej ikxiuan makajtokej niman melauak tla uejka.[96]	Cuentan que a mi lengua náhuatl le han cortado la cabeza, amarrado los pies y vendado los ojos. Yo, un hombre de Atzacoaloya, mostraré lo contrario, ella tiene cabeza, goza de pies ligeros y una vista inalcanzable.

[94] *Ibidem.*
[95] Columba Vértiz de la Fuente, "Indigenismo de Mardonio Carballo en 'La raíz doble'", 25 septiembre, 2016, artículo en línea en *Proceso.com.mx*: http://www.proceso.com.mx/455794/indigenismo-mardonio-carballo-en-la-raiz-doble
[96] Martín Tonalmeyotl, "Nonauatlajtol / Mi lengua náhuatl" en *Tlalkatsajtsilistle /*

Tonalmeyotl, académico, escritor y poeta, vira hacia diferentes tipos de textos, lo mismo escribe un artículo periodístico que un poema para los 43 jóvenes de Ayotzinapa, o un ensayo lingüístico, y de vez en vez se regresa a su casa para trabajar el campo. El compromiso social y comunitario salta a la vista bajo los elementos propios de la cultura náhuatl:

¡Tajua! no ompa tiuajlo kampa tichantitok ipan ojtle,
kampa timomaxtijketl uan xtla kuelita.
¡Tajua! no ompa tiuajlo kampa ojtin melauak tlachaj,
innakasuan uejueimej ken itla elefante
niman intemiktijkauan,
xkaman kimitaj ipan kalpan
nin ipan kaltekiua kan tetlakanonotsalo.

¡Tú! serás el siguiente porque eres de la calle,
porque eres un estudiante inconforme.
¡Tú! serás el siguiente porque las calles tienen ojos,
tienen orejas del tamaño de un elefante
y sus asesinos,
son invisibles ante el pueblo y ante la justicia.[97]

En el artículo "No somos indios, no somos indígenas, somos seres humanos" de Tonalmeyotl, no se puede evitar percibir los sentidos de los versos de Natalio Hernández: *yo también soy un ser humano*, la inquietud de los maestros que abrieron el camino, como Víctor de la Cruz (zapoteco) o, en tiempos recientes, con Irma Pineda (zapoteca). Después de denunciar los efectos de la desigualdad a través de la categoría "indio", lanza una pregunta de recurrencia histórica: "¿Entonces por qué no se nos respeta y se nos sigue viendo como 'diferentes'?"[98]

En la misma línea, con la fuerza de una lucha cotidiana y social, la joven Astronauta de Tlaltipaktli (originaria de Zitlala, Guerrero), escribe para denunciar y demandar; su lengua es la voz de su comunidad, ser mujer, no es debilidad, es un desafío constante:

Ni choka kentla siuatl Pampa kox niueli kox ninauatis, Kox nineki kox ninauatis.	Lloro como mujer Porque no voy a quedarme callada, No quiero quedarme callada.
Kinmikcha nokoneaun niman nokniuan Niman nejua ni choka kentla siuatl.	Matan a mis hijos y hermanos Y yo lloro como mujer,

Ritual de los olvidados, pp. 86-87.
[97] Martín Tonalmeyotl, "Ome sempouajle iuan yeyé / Cuarenta y tres", en *Los 43 Poetas por Ayotzinapa*, pp. 74-75.
[98] Martín Tonalmeyotl, "No somos indios, no somos indígenas, somos seres humanos", p. 6.

Ika nochi no tlauele,	Con todo mi coraje
Ika nochi no chikauilistli.[99]	Y con todas mis fuerzas.

La cultura náhuatl sufrió uno de los mayores embates del proceso de colonización, pero ni el centro urbano terminó por sucumbir. Este pueblo ha sido también de los principales en la lucha contra la expansión dominadora, virreinal y capitalista. Ha intentado fortalecer y revitalizar su cultura y lengua, la modernización la ha transformado, pero no aniquilado, ha hecho conjuntar diferentes formas en su transcurso, aun cuando el proceso nacional ha tomado muchos de sus elementos para hacerlos símbolos nacionales, sin que hayan querido, no han dejado de lado sus propios conocimientos ni han pretendido estar por encima de otras culturas indígenas.

Escritores mayas

En los mayas, la lucha y la expresión escrita se manifiestan un tanto diferente al náhuatl, debido a su lucha constante contra la sociedad blanca y mestiza en la península, reflejo de los estragos del virreinato y de la lucha de castas del siglo XIX, más que luchar contra la nación, es contra su sociedad inmediata.

Los mayas tienen una gran cantidad de representantes de la literatura indígena, la investigación y la crítica literaria. María Luisa Góngora Pacheco, Jorge Echeverría Lope, Miguel Ángel May May, Santiago Domínguez Aké, Carlos Armando Dzul Ek, Waldemar Noh Tzec, Abimael Chuk, Romualdo Méndez Huchim, Feliciano Sánchez Chan, Briceida Cuevas Cob, Gerardo Can Pat, Jorge Miguel Cocom Pech, Denis Pech Dzib, Pedro Uc Be, Marisol Ceh Moo sólo son algunos nombres, porque la lista se extiende. Abarcan varios géneros: cuentos, relatos, poesía, novela, teatro, artículos, crítica literaria y ensayos. Francesc Ligorred, sin embargo, señala que la poesía es el género por excelencia de la literatura maya "sobre todo si consideramos la estructura lingüística de la lengua maya-yukateka en la cual predominan los morfemas monosilábicos, la presencia de un lenguaje ritual, la armonía vocálica, los aspectos verbales y el recurso poético del difrasismo o paralelismo semántico".[100] Lo que puede resaltarse es que el lenguaje, entendido como "poético", tiende a conservarse en el idioma español.

[99] Astronauta de Tlaltipaktli, "Ni choka kentla siuatl / Lloro como mujer", pp. 34-35.
[100] Francesc Ligorred Perramon, "Literatura maya-yukateka contemporánea (tradición y futuro)", p. 356.

Se cuenta la anécdota que cuando Carlos Montemayor intentó unificar el sistema de la escritura maya se encontró con una dura resistencia por parte de los pupilos mayas, se intentó cambiar el empleo generalizado de los escritores de *tz* en lugar de *ts* y el *dz* en lugar del *ts'*, sin embargo, Montemayor tuvo que asentar: "confirmándose así que los signos defendidos [*ts* y *dz*] por ellos cuentan con una fuerte identificación cultural entre el pueblo maya".[101] Por lo que no pudo cambiarse. Éstos son los mayas, los que han resistido desde el siglo XVI, en batallas constantes, en las selvas o en las ciudades. Los que han exigido la recuperación de sus monumentos. Los que luchan contra el extractivismo, aun cuando han sido desaparecidos y asesinados por enfrentarse a las grandes empresas. Los que no han dejado de escribir. Tal como lo expresó Waldemar Noh Tzec: "desde el cimiento de mi lengua maya' y 'desde el cimiento de mi linaje maya', definen los valores poético y étnico que caracterizan a la tradición literaria maya",[102] que nos recuerda a los Anales de los cakchiqueles: *Esta es nuestra genealogía, que no se perderá porque nosotros conocemos nuestro origen y no olvidaremos a nuestros antepasados.*

El lenguaje maya es el sonido del colibrí; el zumbido del aleteo, es el lenguaje de la Palabra Sagrada: "se dice de un experimentado narrador indígena, el maya Cocom Pech, 'aprendió el lenguaje de las flores, las aves, los grillos y escorpiones; el lenguaje de la noche y del viento, en suma el lenguaje de la Naturaleza, dueña de la sabiduría del universo'".[103]

En la escritura se graban los conocimientos como es el caso de Santiago Domínguez Aké en su cuento "Alux", en donde enseña "la utilidad del alux, haría que se deje de creer que los aluxes sólo se dedican a asustar y causar enfermedades a los que se topen con ellos".[104] May May reúne los conocimientos colectivos, un ejemplo es su libro *Diez relatos mayas*: "en cada uno de los cuentos ha logrado recobrar viejas consejas que toman vida en las experiencias de campesinos y de niños".[105] May May por su parte explica: "en todos estos relatos procuré incluir elementos propios de nuestra cultura maya contemporánea, ya que lo que busco es que el lector se identifique con cada uno de mis trabajos y a la vez los pueda comprender".[106]

[101] C. Montemayor, *La literatura actual en las lenguas indígenas de México*, p. 34.
[102] F. Ligorred Perramon, *Op. cit.*, p. 334.
[103] E. Maldonado, nota 90, *Op. cit.,* p. 51.
[104] Santiago Domínguez Aké, "Alux" en Carlos Montemayor, *Los escritores indígenas actuales I*, p. 69.
[105] C. Montemayor, *La literatura actual en las lenguas indígenas de México*, p. 55.
[106] F. Ligorred Perramon. *Op. cit.,* pp. 346-347.

Santiago Domínguez Aké, quien ensaya sobre la milpa se ha reconocido porque "se ha dedicado al análisis histórico y sociocultural del fenómeno de la milpa en la zona henequenera del municipio de Motul o, como en este caso, haciendo referencia al *Siijil yetel kuxtal Muxupip* / Ciclo de vida en Muxupip. No obstante, en sus estudios deja bien clara, y desde un principio, la reivindicación étnica".[107] En su artículo/ensayo/cuento *U pa'ak'al ixi'im / La siembra del maíz* tiene como propósito mostrar dicha actividad, dando información sobre el maíz y su importancia, los diferentes tipos de semillas, el clima adecuado para sembrar, la forma de interpretar los signos de la naturaleza, como entre otros aspectos: "escuchar el canto ronco y a intervalos de la cigarra es señal que pronto lloverá; si su canto se escucha demasiado alargado y agudo no lloverá pronto".[108]

Briceida Cuevas Cob es una de las poetas más reconocidas y estudiadas de la literatura maya, Celia Esperanza Rosado Avilés señala: "su poesía se orienta hacia la expresión de sus vivencias en la comunidad a través de una expresión palpitante, íntima y personal".[109] Los mayas también revaloran su cultura y su lengua, pero como aspecto que habría que estudiar con más detenimiento, la escritura de las mujeres afirma, en mayor vehemencia, su posición de género, adhiriéndose al feminismo, en donde la mayor representante es Cuevas Cob:

A Yáax tup
Tumén chan x-ch'up síijikech,
a naé tu jiltaj jun' tín u bek'ech súumil u pukík'al
ka tu julaj ta xikín a yáax tupintej

Tu primer arete
Porque naciste hembra
tu madre jaló un hilo de su corazón
y te lo enhebró en la oreja como tu primer arete[110]

Can Pat es un compositor de *K'aaytuukulo'ob* (Cantos del pensamiento)[111] como él mismo llamó a los versos que escribía: "*u suut u*

[107] *Ibid.*, p. 348.
[108] Santiago Domínguez Aké, "La siembra del maíz" en C. Montemayor y D. Frischmann, *Op. cit.*, p. 172.
[109] Celia Esperanza Rosado Avilés y Oscar Ortega Arango, "Los labios del silencio. La literatura femenina maya actual" en Yucatán identidad y cultura maya, artículo en línea: http://www.uady.mx/sitios/mayas/articulos/labios.html
[110] Briceida Cuevas Cob, "A Yáax tup" en C. Montemayor y D. Frischmann, *Op. cit.*, pp. 192-193.
[111] Cf. F. Ligorred Perramon. *Op. cit.*, pp. 349-350.

tuukul, literalmente, 'regresar a la mente', 'regresar al pensamiento'. Se está diciendo ahí algo más que sólo arrepentirse: es, sí, un proceso de recuperación, de rescate, de resurgimiento; pero en maya no va unido a una punición, sino a un reencuentro consigo mismo, a un regreso a sí, a la propia mente".[112] Los *cantos del pensamiento*, refiere al regreso con uno mismo.

Marisol Ceh Moo destaca por ser la primera mujer novelista maya, con una estructura occidental escribe en las dos lenguas situaciones con las que se enfrentan los individuos cotidianamente. De sus novelas, destaco *T'ambilák men tunk'ulilo'ob / El llamado de los tunk'ules* pues tiene representaciones muy interesantes que recuerdan a Ignacio Manuel Altamirano en el siglo XIX. En esta obra relata uno de los episodios de la Guerra de Castas, su novela tiene como protagonista a Santiago Imán, "héroe" mestizo:

> Imán, desde la ventana, alcanzaba a ver al grupo de campesinos mayas que esperaban órdenes. Ensimismados, temerosos, de cuando en cuando miraban para todos lados, parecían iguales, como clonados. El largo pelo cubría partes de su cara morena, algunos calzaban huaraches, otros a raíz *[sic]* andaban; todos vestidos con calzones de mantas arremangados sobre la *[sic]* rodillas, y con el torso descubierto, del que colgaban sucios morrales de henequén.[113]

La mirada en ocasiones parece externa, Ceh Moo dijo en una entrevista que su propósito fue hacer una novela, sin la etiqueta de ser maya u occidental, aunque está escrita en ambos idiomas: "El temor de ser arrancado de esta tierra amarga lo avienta al camino de la desventura, de la libertad que ofrece la trama verde de la selva. El maya nada sabe pero quiere aprender. Todas estas cosas piensa Uicab, mientras sus manos acarician una carabina".[114] Como Altamirano hizo en su tiempo, Ceh Moo nos entrega a un maya contemporáneo que se expresa acorde al tiempo de las políticas indigenistas: el maya quiere aprender, esperar, defenderse sin violencia.

En la novela aparecen dos personajes centrales de la lucha, Cecilio Chí y Jacinto Pat. Esta obra es interesante, no sólo por las múltiples referencias, sino por la reinterpretación de la historia de la Guerra de Castas del siglo XIX, la reinterpretación es sugerente. Cuando los ca-

112 Carlos Montemayor, "Gerardo Can Pat, constancia de un poeta maya", p. 5.
113 Marisol Ceh Moo. *T'ambilak men tunk'ulilo'ob / El llamado de los tunk'ules*, p. 212.
114 *Ibid.*, p. 197.

ciques conocen a Imán, éste es el *hermano mayor*, el hombre al que hay que seguir:

> —Ganas teníamos de conocerte, Volador —tomó la palabra el cacique Cecilio Chí—, sabemos que volaste en el caballo de piedra y por eso y otras cosas más estamos dispuestos a sumarnos a tu lucha. [...]
> Eufórico en sus palabras, Jacinto Pat no ocultaba su emoción de estar frente al único hombre blanco que tenía una cinta en el libro sagrado de los mayas. No por su nombre lo conocía, sino por sus referencias con que se le nombraba".[115]

Este es un acto de reinterpretación y reescritura que apenas podrá notarse su efecto en el conocimiento maya. La autora muestra cómo la falta de acuerdo de los caciques los lleva al desastre. Se resalta aquí, un fragmento del discurso de Jacinto Pat, un indio *estudiado, que sabía leer y escribir, y tenía libros*, pero poco se encuentra de aquella carta que escribió en el siglo XIX, el verdadero cacique que se negaba a claudicar y el que señaló que sin importar que los *dzules* no respetaran los acuerdos, ellos seguirían en pie de lucha: "Cuando entremos a Ho' se destruirá nuestro mundo —hablaba con lentitud Jacinto Pat—, no podremos contener a los nuestros, que asesinarán porque ya lo han hecho; ya les gustó la sangre. Los blancos cosechan lo que sembraron en nosotros. ¿Y lo que sembramos nosotros quién nos los cobrará? No faltará quién nos cobre, y serán los de nuestra misma raza".[116] Hay que aclarar que la autora sigue recuperando la participación tan importante de la comunidad de los negros.

En este orden de ideas, Carlos Armando Dzul Ek reproduce parte de la historia guardada celosamente en la oralidad, en la obra de teatro *El Auto de Fe de Maní o Choque de dos culturas*, una obra que sería mejor leerla en el original, pues la mitad está escrita en maya y la otra en español según corresponde a los personajes hablar, el mismo texto revela la falta de entendimiento, ya sea que el lector sólo hable una de las lenguas lo que importa es apreciar la dificultad del choque de culturas. A diferencia de Ceh Moo, quien nos deja desolados al terminar su novela, Dzul Ek retoma el discurso bélico: "Ahora podemos pensar que nos han sometido. Sin embargo, algún día sufrirán las consecuencias, porque nosotros nacimos libres, libres como el aire que respiramos, libres como los pájaros que vuelan, y nuestros dioses nos protegerán y retomaremos

115 *Ibid.*, pp. 260-261.
116 *Ibid.*, p. 309.

nuestro camino".[117] Leer las diferentes posturas de la literatura maya nos recuerda que ser maya no es sinónimo de homogeneidad; podemos constar la enorme riqueza de las diferencias de un pueblo.

Denis Pech Dzib, crítico maya, al estudiar los cuentos: "Ojos verdes de piedra" de María Luisa Góngora Pacheco y "Una narración sobre Yum Tziles" de Miguel Ángel May May, expone que el discurso de la resistencia y emancipación son parte de la cultura maya, aun cuando no estén enunciados explícitamente: "con discurso de emancipación me refiero a ciertos tópicos o temas recurrentes en la literatura maya peninsular contemporánea en donde se demuestra un conocimiento de las leyes naturales y el orden divino que justifican la lógica de pensamiento, presente y actualizada, de las comunidades mayas peninsulares distinta al pensamiento moderno/colonial".[118]

Pedro Uc Be, escritor, poeta e investigador, se centra en las cuestiones lingüísticas, los problemas de traducción y recuperación de sentidos antiguos, antes de que los "especialistas" forzaran la lengua a decir lo que querían escuchar. Si bien, en la cultura náhuatl y maya hay cientos de "especialistas", los representantes de ambas culturas luchan contra los prejuicios de estos especialistas, y son los mayas los que han dado una fuerte batalla. Los mayas mantienen relaciones entre los diferentes pueblos, en el periódico *La Jornada* tienen una división de noticias en su lengua, dirigida por Cocom Pech, al igual que diferentes emisiones de radio, escritores e investigadores. Además existen diferentes organizaciones de lucha social en la que participan escritores, como es el caso de Lázaro Kan Ek (Pedro Uc Be) para evitar que el territorio del *Maya'ab* caiga en manos de empresarios. Los mayas tienden a presentarse, antes que con una nacionalidad mexicana, con su identidad colectiva, en ocasiones haciendo énfasis en la variante maya, por lo que su rastreo deberá seguirse con este sentido.

Escritores runa / quechua

Anteriormente se ha expuesto que la literatura quechua es la realizada en la lengua quechua sin que sean los *runa* sus productores. Por ello, tal vez sea mejor hablar de una literatura *runa simi* o *runa* simplemente, pero también decir "quechua" debería remitir a las personas que les co-

117 Carlos Armando Dzul Ek, "El Auto de Fe de Maní o Choque de dos culturas" en C. Montemayor y D. Frischmann, *Op. cit.*, p. 299.
118 Denis Alberto Pech Dzib, "El discurso de emancipación en dos cuentos mayas contemporáneos", p. 81.

rresponde el vocablo en español. Dado que los *runa* se ven socialmente como "campesinos", y para no caer en una arbitrariedad al estudiar su producción escrita, usaré indistintamente *runa* /quechua.

El problema literario de Perú es un problema social, de ocultamiento, desplazamiento y usurpación, una suplantación de la voz e imagen del indio. La Literatura Andina refiere a un lugar concreto de producción, pero no es la *literatura runa*; la Literatura Quechua comprende los textos escritos en *runa simi*, señalando indistintamente a los no-indígenas y a los *runa*, negando que pueda haber diferencias en las personas que la producen. En los años 90 persiste la segregación: "Nuestros Estados han conservado de la Colonia la conducta de negar la diversidad en pro de una homogeneidad impuesta como ideología, que tiene al castellano como el referente lingüístico único. En términos generales, esta perspectiva es la que forma parte del imaginario colectivo en el Perú".[119]

A los escritores *runa* se les ha inscritos en la línea de los autores no indígenas que escriben quechua, por lo que en Perú se esboza una línea de continuidad por la lengua y no por las personas:

> […] en su artículo, Zevallos Aguilar da cuenta de dos generaciones de escritores Quechuas en Perú. La primera de éstas, influenciados en gran medida por la obras literarias de José María Arguedas, Andrés Alencastre y César Guardia Mayorga, incluye a Eduardo Ninamango Mallqui, Dida Aguirre e Isaac Huamán Manrique quienes inician su trayectoria literaria haciendo trabajos de traducción al quechua de obras capitales, como las de Cesar Vallejo. Sus propias obras llegan a visibilizarse en los años ochenta. A ellos les sigue una nueva generación de escritores que incluye a Fredy Amilcar Roncalla, Odi Gonzáles y Chaska Eugenia Anka Ninawaman.[120]

Es inevitable que exista una fuerte influencia de la escuela quechua para generar la producción de los *runa*. Así la literatura quechua escrita por los *runa*, en Perú, tiene menos expositores, hay, eso sí una cantidad considerable de especialistas no-indígenas. Los pocos escritores *runa* resaltan la cultura "inca", un aspecto que contrasta con la lengua náhuatl, que si bien, hace relación a elementos de la cultura mexica, no se asume como mexica. Caso contrario sucede más allá de sus fronteras con Bolivia, la cual tiene una gran cantidad de escritores profesionales y académicos.

[119] Gustavo Solís Fonseca, "Políticas de Estado e idiomas indígenas en el Perú" en A. Kowii, *Op. cit.*, p. 59.
[120] Emilio del Valle Escalante, "Teorizando las literaturas indígenas contemporáneas", p. 3.

Fredy Amilcar Roncalla (1953) es un escritor quechua trilingüe, radicado en Estados Unidos, su trabajo está inscrito en el viaje sin fin, en ocasiones malentendido por salirse de los cánones que se esperan de un escritor quechua. Odi Gonzáles (1962), destaca por sus trabajos académicos, aunque también es poeta, tiene la virtud de ser bilingüe, pues creció hablando ambas lenguas al mismo tiempo. Eduardo Samuel Ninamango Mallqui (1947) combina los aspectos culturales de la escritura y oralidad:

Uyariy taitallay,
Uyariy mamallay,
Uyariy wauqellaykuna:

Kay pachakunasi manañam ñoqanchikpachu,
Kunanqa manam imatapas allin ruray kanchu
Sonqonchikpa huk runakunasis yachachkan.

Escucha padre mío,
Escucha madre mía,
Escuchen hermanitos:

dicen que estas tierras ya no son nuestras
que nuestros sueños de justicia fueron asesinados
y que hoy en nuestros corazones viven gentiles del ayer.[121]

Dida Aguirre García (1953), académica y poeta, tiene una expresión que resalta por su forma, además ha destacado por su difusión de la cultura, sus versos son extractos de imágenes del pueblo:

mayu patachampi
kipu watasqa
qeñua sachachalla
nisiu maqtasu
wiñanki
manam jatun mayupas
wayra muyuypas
kikikinmanchu
kulluykita[122]

en la
orillita del río
nudoso agarrado
creces
arbolito del quinual
¡maqta ja!
ni el río bravo de crecida
ni el huracán
pueden mover tu tronco

En Perú destaco la labor de Ch'aska Anka Ninawaman (1973), poeta e investigadora quechua, en quien se nota que la oralidad tuvo que

[121] Eduardo Samuel Ninamango Mallqui, "Pukutay", artículo en línea: http://poesiaandina.blogspot.mx/
[122] Dida Aguirre García, "Mullaca", en Festival Iberoamericano de Poesía "Salvador Díaz Mirón", 27 de enero de 2011: http://festivaldepoesiasur-sureste.blogspot.mx/2011/01/dida-aguirrenacion-quechua-peru.html

ser el mayor resguardo discursivo, así mientras el mundo escrito guarda sus conocimientos en papel, el quechua lo hace en la cabeza:

> Lee, lee sus alas sin equivocarte.
> Lee, lee sus alas pero sin tocarle y sin herirle.
> ¿No ves que es frágil como las hojas de la calca?
> Sería una pena si se borrara.
> Lee, lee sus alas,
> más tarde vas a escribirlo.[123]

Ch'aska nos aclara:

> suelen preguntar: '¿qué quieren decir con mariposita de alas dibujadas?' Es que ellos también quieren aprender a leer las alas de la mariposa [...] ellos manejan otro tipo de imágenes. Estas metáforas, no son imágenes meditadas ni rimadas, aparecen de un momento a otro, según las circunstancias y el momento adecuado. Tampoco todas proceden de todo un repertorio preestablecido de imágenes. Pues esta habilidad para crear metáforas ya está previamente desarrollada.[124]

Los elementos de lo "inca" están también manifestados, haciendo referencia constante al pasado en un presente vivo:

> Q'umir kuka k'intuwan
> saminchasqa k'intusqa
> inka llaqta; yachay wasi.
> Sara aqhawan ch'allasqa,
> llama pichuwan saymasqa;
> inkakunaq samaykusqan llaqta.[125]

> Pueblo de incas
> templo de coyas,
> casa de sabios
> pueblo al revés,
> a ti siempre te sueño
> escondido en el espacio
> perdido en el tiempo;
> envuelto en hojas de coca.

Rodrigo Montoya Rojas se pregunta: ¿Por qué no hay en Perú un movimiento político indígena como en Ecuador y Bolivia?[126] Lo que

123 Ch'aska Eugenia Anka Ninawaman, "T'ika chumpicha / Poesía oral. Quechua/kichwa", artículo en línea: http://www.omni-bus.com/n13/chasca.html
124 *Ibidem*.
125 Ch'aska Anka Ninawaman, "Chuqik'irawchaw", en *Poesía en quechua / Chaskaschay*, pp. 70 y 72.
126 Cf. Rodrigo Montoya Rojas, "¿Por qué no hay en Perú un movimiento político indígena como en Ecuador y Bolivia?", pp. 238-241. Señala que hay dos organizaciones (Aidesep y Conap), y establece siete elementos para responderse: ausencia de un grupo de intelectuales, diversidad de pueblos quechuas, dispersión geográfica, ausencia de la clase burguesa, elemento climático, migración, procesos peruanos (sendero luminoso, expulsión de terratenientes andinos por reforma

nos lleva a preguntarnos sobre el asunto que aquí compete, y es que ¿hay alguna relación entre la supuesta falta del movimiento político en Perú con los pocos escritores quechuas? Lo habría en la medida de que son el reflejo de la expresión de una sociedad, pero no es así, puesto que la invisibilidad de los movimientos indígenas o de la falta de escritores quechuas no significa que no existan movimientos o que no haya un discurso quechua.

Fabiola Escárzaga, por el contrario, señala que "sí hay indígenas en Perú, y sufren la opresión colonial, el racismo y el despojo creciente de sus recursos naturales".[127] La autora señala que en Perú existe una reivindicación pero que *no es suficientemente amplio*, y revela una de las posibles causas al problema de la visibilidad: "Lo comunal y lo étnico son parte de un mismo fenómeno. No obstante, en Perú aparecen disociados en la misma percepción de los actores implicados. El indio de la sierra no se reconoce como indio pero se reconoce como sujeto colectivo, como campesino comunitario".[128] Al estudiar el porqué de esta forma de reconocimiento, Escárzaga muestra que es el producto de un proceso histórico y de políticas estatales, remontándose a la época colonial, pasando por la república oligárquica y continuando con la reforma agraria (1969) y el conflicto de Sendero Luminoso.

Al apreciar la comparación de la situación de los quechuas y aymaras en otras naciones, como Bolivia y Ecuador, podemos ver cómo las naciones articulan las políticas y cómo los pueblos se reúnen para luchar. No es que haya fugas o vacíos en el que a los indígenas se les *permite* actuar, o que las leyes y políticas nacionales se hacen permisivas, se trata más bien que, dadas las circunstancias específicas de cada grupo en conflicto, se van acomodando las acciones. Igualmente, las particularidades de los movimientos de Bolivia y Ecuador difieren entre sí, por lo que, lo anterior nos ayuda a entender las transformaciones discursivas. No es fortuito que Evo Morales sea presidente de Bolivia, que Silvia Rivera Cusicanqui sea una de las grandes exponentes de la escritura y defensa quechua-aymara, que haya una gran cantidad de textos provenientes de indígenas, o que antes de ella Fausto Reinaga hablara de reindianización, o que Felipe Quispe mantenga un discurso contra los *q'aras*, e incluso que en Perú algunas organizaciones aymaras se reconozcan como tal.

agraria, el remplazo de "indio" por campesino", presidentes antindigenistas, izquierda marxista-lenista contra autonomía política indígena, no hubo apoyo de la Iglesia católica, integracionismo, por el poder colonial).

[127] Fabiola Escárzaga, "Comunidades indígenas y contrainsurgencia", pp. 242-243.

[128] *Ibid.*, p. 243.

El movimiento quechua existe y ha existido: "no es cierto que en Perú no existan identidades indígenas. Siempre las hubo, siempre existieron, dieron origen y sustentaron enormes luchas por la defensa de la tierra",[129] aunque en esta cita se haga referencia al "despertar" de los pueblos, como reivindicación ética y cultural, lo cierto es que las luchas están presentes, *campesinas* o *populares* no dejan de ser quechuas. Lo que esto significa es que hay una dislocación en la lengua española para entenderlas, pero su existencia está ahí independiente del idioma: "Entonces, en Perú el problema puede explicarse a partir de la falta de condiciones entre las propias poblaciones indígenas y —en términos más amplios— por la falta de condiciones a nivel nacional para la aparición en el espacio público de un orgullo étnico que siempre se mantuvo reservado en el espacio de lo privado".[130] El ámbito de lo privado tiene que ser el de la oralidad, el espacio de la comunidad. El discurso sigue siendo continuo, pero tiene un mayor peso en la lengua *runa simi* que en el español. Por ello, Ch'aska Anka habla justamente de los conocimientos que se guardan en la cabeza, no en el papel.

Los quechuas también trabajan en la escritura de su lengua y revitalización de su cultura "en los últimos tiempos diferentes pueblos indígenas están enarbolando con fuerza la reivindicación de la educación bilingüe intercultural para sus miembros. Esta reivindicación no se da aisladamente, pues es complementaria al reclamo de derechos fundamentales (el derecho a la identidad, a la ciudadanía, etc.), o con mayores niveles de organización alcanzados por las poblaciones amerindias".[131] No puede pasar inadvertida la presencia de Máxima Acuña, por ser una voz de la oralidad, la voz que en Perú es la que sigue guardando el corazón de la lengua: "Puedo ser pobre. Puedo ser analfabeta, pero sé que nuestros lagos de montaña son nuestro tesoro real. De ellos, puedo conseguir agua fresca y limpia para mis hijos, para mi marido y para mis animales… ¿Sin embargo, somos los que debemos sacrificar nuestra agua y nuestra tierra para que la gente de Yanacocha pueda tomar el oro de vuelta a su país? ¿Se supone que sentarse en silencio y dejar que ellos envenenen nuestra tierra y el agua? (Máxima Acuña)"[132] Las anteriores palabras expresadas en el año 2016, no difieren de las expresadas al inicio del siglo XX por Carlos Condori, líder indígena:

[129] Ramón Pajuelo, "El despertar del movimiento indígena en Perú", p. 214.
[130] *Ibidem*.
[131] G. Solís Fonseca, *Op. cit.,* p. 72.
[132] "Máxima Acuña" en Red de Mujeres latinoamericanas, artículo en línea: http://redulam.org/peru/mujer-de-agosto-maxima-acuna/#_ftn3

> La decantada época de la Patria, con todas sus tolerancias y complicidades, ha traído una época desesperante de extremados abusos e injusticias para la raza aborigen. A fuerza de comparecer se ha expuesto a nuestra raza a la furia criminal de los gamonales y a miles de calamidades. Desde 1920, por solicitar justicia y libertad y reclamar sus sagrados derechos ante la comisión investigadora indígena, nuestra raza sufre lo increíble. Dos poderes del Estado, el tirano Leguía y la Cámara de Diputados, nos ofrecieron dictar una ley protectora de indígenas y fundar un tribunal arbitral de justicia indígena para devolvernos legalmente todas nuestras tierras despojadas por los gamonales, y no han cumplido.[133]

Las palabras refieren una situación similar en ambos casos, la vivencia confirma las palabras que denuncian los hechos. Como los poetas, en los líderes indígenas lo "inca" está presente y seguirá como parte de un pueblo que se ha visto reducido a condiciones duras: "Porque formamos nuestras Beneficiencias Indígenas, como si fuera un grave delito el aspirar a la nueva vida del Progreso y la Civilización para la grandeza de América y de la Humanidad entera, por esto nos victiman y no encontramos ningún apoyo. Por lo que solicitamos: Justicia, Paz y Libertad, toda una heroica y legendaria raza de 4 millones de indios, legítimos descendientes de los Incas".[134] Lo *inca* sigue manifestándose como estrategia discursiva contra los otros.

El discurso *runa/quechua* sigue escindido, el discurso para el *otro* y el que se manifiesta en la oralidad. Escisión normalizada después de quinientos años. La literatura *runa* está influenciada de los escritores no-indígenas que delinean lo "quechua", pero con todo, se expresa como la legítima heredera de la cultura inca.

Escritores mapuche

Los mapuche resaltan por su discursividad ligada a la lucha, desde las primeras epístolas del siglo XVI, pasando por el siglo XIX y llegando al XXI, hay una constante: la colectividad, ser un pueblo (con varios pueblos internos) mapuche, su independencia, ser los jamás conquistados y, en tiempos recientes, su lucha por la recuperación de su territorio e identidad nacional:

> Hasta las cartas mapuche de hoy se pueden observar los rasgos adquiridos por esta escritura epistolar consolidada en el siglo XIX: la

[133] Carlos Condori, "Doc. 96: Urviola: manifiesto de la raza indígena en el Perú, 1924", en M. Lienhard, *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas*, p. 300.
[134] *Ibid.*, p. 303.

> dialogía no-jerárquica del remitente y el destinatario (generalmente una autoridad de Estado, eclesiástica o profesional), la reivindicación de una representación consuetudinaria, la vinculación directa de la misiva con la negociación para el pacto, la gramatología mapuche que gobierna la expresión escrita. Sobre este último punto, se podrán incluso realizar estudios lingüísticos de estas cartas para observar la influencia de construcciones sintácticas y gramaticales propias del mapudungun en el castellano escrito.[135]

Los mapuche en el siglo XX tuvieron que hacer frente al colonialismo chileno, su discurso camina en conjunto con su lucha. Desde los primeros años (la Sociedad Caupolican surge en 1910), respondieron al nuevo orden con sus normas, reafirmando lo propio. La muestra de respeto a la institucionalidad, en la formación de organizaciones, señala José Millalén: "su existencia en sí constituye una muestra de la reafirmación de la (*su*) diferencia como pueblo, diferencia que por extensión necesaria les es reconocida también al *otro*: sociedad chilena representada en el Estado".[136]

Hugo Carrasco señala que "el discurso poético destaca sus rasgos específicamente artísticos frente a los otros discursos no literarios de la cultura mapuche, aunque al acoger o recibir el contenido mítico-creencial también se apropia de parte de su hermoso lenguaje".[137] Se trata de una poesía que no se separa de la vida del pueblo, de sus intereses e inquietudes, aunque tenga mayor conciencia de la creación artística. Cabe mencionar la reflexión de lo indio, categoría en español, que al igual que en el caso de México, representa. El poeta mapuche Emilio Guaquín Barrientos expresa:

Indio ñi ül	**Canto del indio**
fey txipal indio ñi alü rume mellfü mew	y salió por los gruesos labios del indio
eypimekefiel:	diciéndoles:
inche ta Leftxaru	yo soy Leftraru,
inche ta lagümfin ta Valdivia	yo maté a Valdivia y
ka Villagra lemawülfin.[138]	a Villagra puse en fuga.

Palabras que son el grito de Leftraru o Lautaro, que si bien él no mata a Valdivia, su valor y su frase "Yo maté a Valdivia, y puse en huida

[135] J. Pavez Ojeda, *Op. cit.*, p. 99.
[136] J. Millalén Paillal, "Taiñ Mapuchegen…", p. 329.
[137] H. Carrasco Muñoz y J. Araya Anabalón, *Op. cit.*, p. 30.
[138] Emilio Guaquín Barrientos, "Indio ñi ül / Canto del indio" en Jaime Luis Huenún Villa (coord.), *Epu mari ülkatufe ta fachantü: 20 poetas mapuches contemporáneos*, 76-79.

a Villagrán", son perpetuados por la escritura del poeta, por lo que no puede descartarse el recurso mnemotécnico para la transmisión de los conocimientos, en este caso, históricos.

La discursividad en los mapuche muestra un menor conflicto, ambas lenguas y culturas tienden a conciliarse en un lenguaje. Pedro Cayuqueo, escritor y periodista mapuche, lo expresa:

> ¿Nos vuelve menos mapuches profesar una religión occidental? Definitivamente no. […] Repito la pregunta: ¿Vuelve una religión occidental menos mapuche a quien la profesa? Si ser mapuche implica adscribir rígidamente a determinada cosmovisión originaria, es probable que sí. Si ser mapuche implica más bien adscribir a la idea de un colectivo nacional, independiente de lo que se crea o no en materia espiritual, la respuesta es no. Lo primero es un movimiento político confesional. Lo segundo, una Nación.[139]

Los sentidos entre los escritores en *mapudungun* están en mayor relación entre unos y otros. Elicura Chihuailaf, poeta mapuche, versa:

> Hablamos de luchar, mientras
> los zorros
> cruzan gritando nuestros campos.[140]

El poema es una referencia clara a los *winka* que invaden el *mapu*. En una entrevista el autor declaró: "Nosotros como Mapuche —el resultado de esa historia que aludíamos al comienzo de nuestra conversación—, fuimos reducidos a los peores territorios. Todavía continúa esta reducción, con la presencia de las forestales, las represas. Y eso genera una gran nostalgia. Por la violencia que significa. Yo como la mayoría de nuestra gente, viví el exilio en el propio país nuestro, en el territorio que perteneció a nuestro pueblo…"[141]

Elicura Chihuailaf afirma en la nota final de *En el país de la memoria*: "Nacimos mapuche, moriremos siéndolo y la escritura, hermanos, es una de las más grandes maneras de dignificarnos, de guardar y recuperar (aunque para otros tantos todavía resulte extraño) para y por nosotros mismos el alma de nuestro pueblo".[142] José Millalén aclara que

[139] Pedro Cayuqueo, *Sólo por ser indios*, p. 255.
[140] Elicura Chihuailaf, "El silencio de los bosques" en Elicura Chihuailaf, *De sueños Azules y contrasueños*, p. 83.
[141] Melanie Cross (transcriptora), "Entrevista a Elicura Chihuailaf grabada en Santiago de Chile, el 29 de abril de 2003", p. 11.
[142] I. Carrasco M, *Op. cit*, p. 204.

"en estos últimos 30 años, se ha acuñado fuertemente el concepto de Pueblo y, en la década de 1990, el de Nación".[143]

La *nación mapuche* es un discurso expresado en diferentes niveles o géneros. Cuando se revisan los textos académicos, por ejemplo, de José Millalén o Pablo Marimán Quemenado, ambos historiadores, encontramos las mismas preocupaciones, al grado que se les podría reclamar lo que Pradel reclama a Mangil en el siglo XIX: *su creencia de ser una nación independiente*; y es que tal situación no es sólo una creencia, en todo caso sería el mismo nivel de quienes creen que la nación chilena abarca a los mapuche. Marimán Quemenado expresa: "Esto nunca fue chileno ni argentino. A esto le llamamos *Wallmapu*, el *País Mapuche*".[144] El "país Mapuche", *Wallmapu*, es una concepción que se afirma ante los *otros*. Los versos de Caleta Manzano, poeta mapuche, expresa:

> Maipo pigefuy mapu, chew
> rupatumum txügkay fantechimu.
>
> Maipo se llamaba la tierra, lugar donde ahora
> transitan las carretas.[145]

La poesía, entonces, reafirma el conocimiento en común, la lucha del pueblo por su soberanía. Lienlaf expresa en su poema "Rebelión":

> Kuwü ñi aukan
> Ñi kuwü
> ailay wirialu
> kiñe fücha profesor
> Ñi dungu.
> Ñi kuwü
> ailay wirialu
> inchenodungu
> Ñiküfalu eimi
> pienew
> ñi kimngam ñi ñiküfün.[146]
>
> Mis manos no quisieron escribir
> las palabras
> de un profesor viejo.
> Mi mano se negó a escribir
> aquello que no me pertenecía.
> Me dijo:
> "debes ser el silencio que nace".
> Mi mano
> me dijo que el mundo
> no se podía escribir".

El nacionalismo: "no se trata solamente de un lenguaje que vuelve sobre las heridas del pasado, sino que es capaz de crear un espacio

[143] J. Millalén Paillal, "Taiñ Mapuchegen…", p. 320.
[144] Pablo Marimán Quemenado, "Los mapuche antes de la conquista militar chileno-argentina" en J. Millalén Paillal et al., *Op. cit.*, p. 53.
[145] Caleta Manzano, "Iñchiñ mu küpaygün, weychan zügu Küpalelgeiñ/Vinieron por nosotros, palabras de levantamiento nos trajeron" en J. L. Huenún Villa, Op. cit., pp. 55-57.
[146] Leonel Lienlaf, *Se ha despertado el ave de mi corazón*, pp. 78-79.

discursivo que reposiciona la tradición mapuche en el nuevo escenario cultural. En esta tarea los poetas mapuches transitan desde la oralidad hacia una literatura mapuche. Si la nación es una narrativa, no dudamos, al leer sus poemas, que allí se encuentra una parte importante de su simbólica".[147]

Los mapuche, hace siglos, han compartido los códigos culturales de los occidentales, los han resignificado, por lo que en tiempos actuales se puede ver cómo en los espacios urbanos del Wallmapu invadido, han seguido manifestando sus propias formas de vida y luchado por su nación:

> Los mapuche que ya no viven en el campo dejan de ser mapuche, se escucha decir a veces. Otras veces la explicación se profundiza: los indígenas han vivido siempre en comunidades, por lo tanto ahora que las comunidades están desapareciendo, los indígenas pasan a convertirse en campesinos, en urbanos marginales o mestizos. […] En la actualidad la mayor parte de los mapuche no vive en dichas comunidades, simplemente porque es imposible que las comunidades acojan a tal cantidad de población. Sin embargo si el winka no quiere reconocer a los indígenas en sus ciudades, si ni siquiera-reconoce a los indígenas que viven junto a él en los pueblos o en los campos, si solamente quiere ver campesinos pobres, obreros urbanos, pobladores, seguramente no se va a encontrar con los indígenas, pero no podrá desconocer que a su lado existen sujetos que pertenecen a un colectivo cultural y político identificado con la idea, mucho más real que utópica, de *Nación Mapuche*.[148]

Los elementos de su cultura ancestral también son representados, la Palabra de Azul (Kallfv), el espíritu mapuche, sigue estando en el pueblo, en conjunto con el discurso se ha transformado, versa Chihuailaf:

Kallfv me decía mi abuela
y me trae flores de manzanos
Kallfú me decía mi abuelo
y me regala su voz y su tvrompe
Azul me dijeron mis padres
Kallful les digo a mis hijas
Azul en el Azul es el que rige
el Alma de mi Pueblo[149]

[147] Mabel García Barrera, *Op. cit.*, pp. 99-100.
[148] Rodrigo Levil Chicahual, "Sociedad mapuche contemporánea", en J. Millalén et al., *Op. cit.*, p. 248.
[149] Elicura Chihuailaf, *Recado confidencial a los chilenos*, p. 32.

Los mapuche igualmente tienen todo un aparato moderno de resistencia: periódicos (varios), partido político, radio, cine, futbol, moda, páginas web, empresarios (corporaciones), redes sociales, música, símbolos nacionales, escritores, poetas, investigadores, en fin múltiples actividades que afianzan su idea de nación y con las que tienen presencia internacional, sin menoscabar sus luchas y movilizaciones. Tal como se expresa la Organización Meli Wixan Mapu: "Son dos siglos de presencia del Estado en nuestras tierras, porque antes de eso el Estado no existía…Son dos siglos de política genocida, de matanza, de humillación, de racismo… Son dos siglos de usurpación y despojo del lugar en el que habitábamos con libertad. Son dos siglos de ocupación. Son dos siglos de COLONIZACIÓN".[150]

Este discurso contemporáneo es producto de un proceso de larga data: "Las declaraciones y, en algunos casos las propuestas del movimiento mapuche contemporáneo, permiten sostener este planteamiento en la medida en que la apuesta por la autonomía dentro del Estado, se realiza a partir del derecho a la autodeterminación que reclaman, constituyendo parte sustancial de su discurso".[151] El discurso nacionalista mapuche es producto de un proceso histórico que fue cambiando el sentido de "pueblo" y colectividad, la lengua como identificador ha sido fundamental, al igual que las decisiones que los pobladores y los *lonko* han tomado para ser frente a los *winka*. La Palabra *Kallfv* (Azul) ha ido mudando los sentidos de los vocablos por los cuales las posibilidades del pensar y actuar se han actualizado conforme el contexto lo exigía, y conforme a las potencialidades de sus propios paradigmas.

IX
RECONFORMACIONES DISCURSIVAS

Los dos sistemas epistemológicos, a veces confrontados, han contribuido, junto a otros sistemas (como el afrodescendiente, que si bien, dejó de hablar la lengua de sus antepasados no desaparecieron sus sentidos y prácticas) al lenguaje indígena expresado en español, en cuyo caso transformó al sistema mismo. Las personas se han ido modulando a través del tiempo, después de 500 años, la dislocación se ha prolonga-

150 Organización Mapuche Meli Wixan Mapu, *Bicentenario: nada que festejar. 200 años de resistencia al estado genocida*, p. 2.
151 J. Millalén Paillal, "Taiñ Mapuchegen…", p. 334.

do. La Palabra, el *indio* y el *otro* se han moldeado. Algunas situaciones siguen manifestándose, como la lucha entre las sociedades, sin embargo, han ido acomodándose los sentidos producidos por todos los involucrados. Es cierto que la lucha entre ambas sociedades revela el desfase de sentidos, en los que no han conseguido entenderse, pero aunque son dos lenguajes diferentes, han encontrado el modo de acoplarse: las luchas indígenas han obligado a cambiar los rumbos de la agenda de los Estados, el discurso de las sociedades nacionales ha moldeado la vida de los indígenas, así es que sí, hay una dislocación prolongada expresada en la discursividad, además de un actor que, calificado de "dominado", "subalterno", "colonizado", tiene efectos reales en la vida de quien se ha definido como protagonista de los procesos.

La Palabra, el *indio* y el *otro*

La Palabra Sagrada no le pertenece a un individuo particular, el escritor puede expresar su ímpetu, lo que su corazón piensa, pero ello, no significa que sea el dueño de la Palabra, sino el medio de la expresión de ésta, un intérprete, por lo que su lenguaje seguirá siendo el lenguaje colectivo, el lenguaje de la naturaleza, el lenguaje de su pueblo; Cocom Pech (maya) lo señaló así: "no, no concibo que la literatura indígena contemporánea, que recién se escribe en México y en América, y que empieza a admirarse por lectores del mundo occidental, sólo sea fecundada por la inspiración de las musas y otras tonterías que heredamos de la bohemia del romanticismo".[152]

El discurso de los escritores es la manifestación de la transformación de la Palabra, pero de ésta participan el resto de las personas que pertenecen a la comunidad, por ello, pueden descubrirse los sentidos en unos y otros. El escritor se conviene a la Palabra para expresarse. Los escritores, de una u otra forma, hablan de que su voz es "verdad", que está impregnada de la Palabra, porque señalan que dirán aquello que es conocido por su comunidad, la cual ha interpretado los signos del mundo/naturaleza/universo. Entonces, el lenguaje de los escritores se presenta, como lo dice Humberto Tehuacatl, poeta náhuatl, en *un movimiento que va de lo divino a lo social*:

Ma ye tlahtol	**La palabra es**
In ohhuilizcayo	Espesor de las selvas,

[152] Jorge Miguel Cocom Pech, "Estética y poética en la literatura indígena contemporánea", artículo en línea: http://www.festivaldepoesiademedellin.org/es/Diario/01_17_09_08.html

Ma huitzyo incuen,	la falda de las espinas,
In cohuanenepil,	la lengua de las serpientes y
Ihuan oc nelli itzopihte xicotl.	el aguijón de las abejas.
[...]	[...]
Tla ic icatzin yeh	Pero en sí la palabra es
In ollinilizcayotl,	un movimiento,
Can onmopatla onmoteca,	que se extiende y se expande,
Ontlehco ontemoc;	baja y sube;
Cacan yuhcatla itlexoch	hasta alcanzar la profundidad de lo divino
Can itlahco intlacaxoch.[153]	pero también lo humano y social.

El lenguaje se ha transformado, pero se mantienen los sentidos sobre el *otro* y el *indio*. El indio/indígena continúa siendo una imagen configurada por el *winka*, el *caxtlán,* los *mistis* y los *dzules*. La industria más importante del cine perpetúa la imagen del indio en la pantalla: "como menciona Sader, Hollywood ya lo exhibió muchas veces y lo sigue fotografiando en los filmes contemporáneos: 'los indios deben continuar sometidos, los indios son los malos de la película'".[154] O son los malos contra los que luchan los cowboys, o son los vencidos en un halo de romanticismo que los vincula con la naturaleza. La producción de imágenes basadas en el aspecto *colonial* y en la *reciprocidad negativa*: "[...] impusieron visualidades hegemónicas y regímenes visuales, por medio de diversos mecanismos de administración de las imágenes y control de las condiciones de visibilidad de las diferencias culturales y étnicas".[155]

Los medios de comunicación actuales juegan también un papel necesario en las estructuras del imaginario del siglo XXI, radio, televisión e internet. Juan Gregorio Regino explica: "en gran medida, el concepto que se tiene de ellos ha sido generado por los medios masivos de comunicación, que ha comercializado una imagen grotesca y distorsionada idea del indio".[156] Los medios de comunicación reproducen la imagen estereotipada (tonto, salvaje, sirviente, ignorante, bárbaro, supersticioso): "una monoidentificación, una sola identidad cultural legítima, que ha funcionado como el sustento imaginario de los 'Estados nacionales'".[157]

153 Humberto Tehuacatl, "Ma ye tlahtol / La palabra es" en Eliac, México: diversas lenguas, una sola nación, pp. 126-127.

154 Ana Daniela Nahmad Rodríguez, "Imágenes insurrectas. Cine, video y representación indígena en Bolivia", en G. Makaran, *Perfil de Bolivia*, p. 72.

155 *Ibid.*, p. 73.

156 J. Gregorio R., "Escritores en lenguas indígenas" en C. Montemayor (coord.), *Situación actual*..., p. 125.

157 A. D. Nahmad Rodríguez, *Op. cit.*, pp. 73-74.

Ana Ramos analiza las subjetividades indígenas impuestas y el discurso televisivo en dos casos, *Rebelión del Arauco* y *Otra Justicia, Otra Cultura,* que corresponden a los mapuche de Chile y Argentina respectivamente: "ambas narrativas —tomadas del discurso televisivo— construyen un 'otro indígena' como premisa de un argumento más amplio. El primero pertenece a un programa chileno en el que el indígena es un ejemplo de violencia ejercida contra el 'sistema'. El segundo corresponde a un informativo argentino en el que la construcción del conflicto intra e interétnico ilustra la inoperancia del 'estado'".[158] En el caso chileno, la calificación por parte de los medios, sobre la forma de conducirse de los mapuche, evidencia una acción por demás normalizada, en el que se juzga a partir de la ideología nacional de tres espacios diferenciados: "el centro, definido por la norma y los esquemas valorativos o modelos sobre el 'deber ser', los márgenes en los que se inscriben los sujetos que la matriz hegemónica incorpora como 'otros internos', y el afuera en el que son desplazados los sujetos cuyo accionar se califica como 'inaceptable'".[159] Esta nueva forma de categorizar surgida de un modelo de Estado, " los 'otros' ya no son los 'auto-excluidos' sino aquellos que el sistema no abarca o excluye, tanto por principios ideológicos como por inoperancia".[160] Los mapuche que se ven integrados a los movimientos sociales, tienden a verse de forma negativa. Hay que recordar que Chile tiene una ley antiterrorista que es la que ha servido para condenar las luchas mapuches (y Argentina ha hecho lo suyo en el 2017).

El caso argentino no es tan distante: "El 'otro' es incluido en el sistema nacional como un sujeto 'cultural' o 'folklórico', y no lo es —o lo es en menor grado— como sujeto 'político' o 'ideológico'".[161] El discurso mediático manipula la interpretación de las imágenes y coloca a los sujetos como salvajes que evitan el diálogo, violentos, que no entienden cómo funciona la democracia. Ramos resume uno de los pasajes en el que se ve involucrado el escritor Pedro Cayuqueo:

> Un discurso de manipulación. Así, por ejemplo, la periodista señala esta disyuntiva en la misma persona: "*jóvenes dirigentes como Pedro Cayuqueo que pertenecen a una generación de mapuches que están construyendo una nueva identidad, que revaloriza sus tradiciones y su cultura, que se enorgullece de su*

[158] Ana Ramos, "Subjetividades indígenas impuestas y desafiantes en el discurso televisivo", p. 231.
[159] *Ibid.*, p. 233.
[160] *Ibid.*, p. 236.
[161] *Ibid.*, p. 238.

> *historia,* (momento en que cambian las imágenes) *y que está convencida de que todas las formas de lucha son válidas para recuperar aquellas tierras que según ellos declaran les fueron arrebatadas a sus antepasados".* Las imágenes que se oponen son: el juego mapuche de la chueca, el baile del purrún y las tamboreras versus las peleas con carabineros, el bosque incendiado y una mujer mapuche con un palo en la mano, entre otras escenas. La instancia enunciativa del programa chileno concuerda con el enunciador mapuche cuando éste inscribe su argumento en un marco de interpretación culturalista (Kahn 1989). Por el contrario, imágenes y preguntas retóricas se yuxtaponen para refutar el discurso "ideológico" del representante mapuche (Periodista: *"¿Tú crees que es legítima esa respuesta en un estado de derecho donde existe una democracia?", "Pero incendiar una casa porque tú entras a un fundo...pero, ¿tú legitimas el exceso?", "¿Por qué hay comunidades que no están dispuestas a priorizar el diálogo respecto a otras reacciones?"*). En síntesis, la trama argumental opone permanentemente estas dos subjetividades, del mismo modo que enfrenta las demandas "culturalistas" con los métodos "ideológicos" utilizados.[162]

Así como la araucana dista de los mapuche reales, lo "andino" en Perú, exalta a su vez la herencia Inca, pero desfasa al *runa*, al que se enaltece como parte del paisaje. Alicia Castellanos señala cómo el indígena en México también se le quiere como parte del folklor: "El indígena es creación del turista y éste debe actuar conforme a los estereotipos. El turista extranjero busca y construye 'espectáculos étnicos', lo exótico, lo original, lo folk, lo auténtico, el indio del pasado y el indio de hoy en su entorno 'original'".[163] Pero no se trata sólo del turista extranjero, sino de la misma sociedad nacional que busca la "autenticidad" de lo indígena en los estereotipos: la imagen del "buen salvaje" como algo exótico, de costumbres diferentes, mientras se condena de bárbaro a quienes luchan en contra del Estado, ya sea mexicano o peruano, pues los medios de comunicación exaltan la falta de "civilidad" de los indígenas para "solucionar" un conflicto, como si quinientos años no hubieran sido suficientes para entender que el problema son las confrontaciones de configuraciones (de realidades) tan disímiles: el desfase de entendimientos.

Sergio Caniuqueo, historiador mapuche, señala lo que resulta evidente pero se oculta, a los preocupados por el tema mapuche que "lo vieron tangencialmente, siempre en la relación 'mapuche', pero ninguno ha analizado al mapuche en sí mismo: los ritos, ceremonias y creencias trabajadas son las que poseen vía cronista o relatos escuchados sin

162 *Ibidem*.
163 Alicia Castellanos, "Notas para estudiar el racismo hacia los indios de México", p. 174.

profundizar en los sistemas de creencias y conocimiento mapuche. Por otro lado, su público no es el mapuche sino el *winka*".[164] Así el desafío de los indígenas sigue siendo defenderse, resistir, luchar para evitar los efectos de las políticas que tergiversan la presencia del quechua, maya, náhuatl, mapuche o de cualquier otro grupo indígena, por medio de una imagen o personaje que sirve para los propósitos de las élites de las sociedades nacionales.

El recrudecimiento de los proyectos neoliberales y extractivistas, en ocasiones cambiando de nombre y discurso, dependiendo de la forma de gobierno y de sus políticas públicas, llevan a los pueblos a buscar distintas estrategias que los disponen a diferentes posturas. Los territorios que antes no habían sido tocados durante el virreinato, son ahora ambicionados por sus recursos naturales. Los movimientos indígenas pelean, incluso bajo las reglas de los *otros*; desde los años 90: "Lo 'multiétnico y pluricultural' empezó a entrar siquiera de forma declarativa en todas las constituciones; y los países latinoamericanos fueron ratificando el Convenio 169 de la OIT (de 1989)".[165] Las luchas sociales han tenido mucho que ver en los procesos constitucionales. Una constante en la base de las luchas es la tierra, la cultura y la identidad: "no es algo nuevo. Desde siempre el principal factor movilizador para las luchas y rebeliones tanto indígenas como campesinas ha sido la defensa de su tierra; y, en lo profundo, la Madre Tierra, madre fecunda y fuente de vida".[166] La Madre Tierra que no es, para nada, un elemento poético, sino el sustento de la vida (por lo tanto, de la lucha).

Es por esto, que el *otro* está presente como el usurpador, ladrón, mentiroso, invasor. El *otro*, es el blanco, el mestizo, el que no es parte del nosotros-colectivo, al que hay que combatir. El sentido del *otro*, ha cambiado, pero sólo para incluir a los descendientes de los españoles: criollos y mestizos, que han prolongado la invasión en los territorios indígenas.

En el caso quechua, se combate al *aunqasunk'a* (enemigo de barba) y al *misti* (mestizo). En 1921 se grabaron los "versos de escarnio contra los latifundistas" de los "campesinos" en Cuzco, es decir, de los quechuas que se enfrentaban a los hacendados: los *mistis* no han cambiado para el siglo XXI.

164 Sergio Caniuqueo, "Siglo XX en *Gulumapu:* De la fragmentación del *Wallmapu* a la unidad nacional *mapuche*. 1880 a 1978", en J. Millalén et al., *Op. cit.*, p. 138.
165 X. Albó, *Op. cit.*, p. 40.
166 *Ibid.*, p. 43.

Kunan punchaymanta	Desde el día de hoy
chayqa karaqo tukukapun	esto carajo se terminó
tukuyta qonqanayki	has de olvidarlo del todo
Suwa suwarunakuna	Ladrón hombres ladrones
Maytaq chakrayku	Dónde están nuestras chacras
maytaq uywayku	dónde nuestros animales
Suwa allqu mistikuna	Ladrones perros mistis
kunan makiykupi wañunkichis	Hoy en nuestras manos van a morir
Kunan manañan	Hoy no somos ya
ñaupañachu kayku	como en el tiempo pasado
manañan muspaykuchu	ya no estamos delirando
ni puñuykuchu	ni durmiendo
Kunanqa allintam rikchariyku	Hoy pues empezamos a despertar del todo
Karaqo[167]	carajo

Misti refiere a los hombres de clase privilegiada que han explotado a los campesinos: “Derivación de ‘mestizo’. En el Perú, miembro del sector señorial andino”.[168] En México, Natalio Hernández recogió una serie de vocablos en diferentes lenguas que remitía al mismo sentido. En el discurso indígena se exhibe al mestizo como el zorro, el perro o el coyote: “en el caso de los nahuas, se considera coyote al mestizo por su audacia, por su capacidad de mímesis, de engaño, de hurto. Incluso, cuando uno de los miembros de la comunidad se viste y se comporta de manera distinta a los patrones culturales propios, también se le denomina coyote; prácticamente se vuelve un extraño porque ha caído en los malos atributos del coyote”.[169] Por su parte, Millalén expone:

> Se nos podrá criticar que estamos metiendo bajo el término winka a obreros y patrones, momios e izquierdistas, estudiantes y académicos, flaites y cuicos, hombres y mujeres, secundarios y jubilados, todos en un mismo saco, Y ASÍ ES ... FELEYMAY ... no por maldad, ni por desentendernos de los fenómenos de clases en la sociedad, ni de la territorialidad del fenómeno (los winka que llegaron con la ocupación del territorio Mapuche son distintos a los que emigraron y trabajan en una gran urbe, como Santiago). Evidentemente todos los allí nombrados tienen percepciones y actitudes distintas y contra puestas incluso sobre lo indígena. Sin embargo, ninguno aporta ni ha hecho algo por superar las condiciones de colonialismo que los ponen en una relación de poder respecto a las poblaciones indígenas. Sí, es cierto, reconocen o se refieren al folklore, a lo místico y lo cósmico, a casos puntuales de violación de dere-

167 Martín Lienhard, “Pachakutiy taki. Canto y poesía quechua de la transformación del mundo”, p. 32.
168 M. Lienhard, *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas*, p. 380.
169 N. Hernández, *In tlatoli, in ohtli / La palabra, el camino*, p. 47.

> chos humanos a comunidades y dirigentes, en fin, a la riqueza que aportamos en materia de multiculturalidad para el país ... aunque nuestros sueños de autonomía los asocien a "Estado dentro de otro Estado" y comience con esto la danza de estereotipos que los hace aparecer como un solo cuerpo (...¡milagro!...), una sociedad donde el urbano-popular, el clase media y el ABC sacan a relucir su escudo y bandera ante el indio.[170]

El sentido *winka* cambió de sujeto, y aunque algunas significaciones continúan (invasor, ladrón) empleados en el tiempo de los inca, éste se ha transformado en contra de los *winka* chilenos. Millalén recupera las voces que heredan el sentido:

> Taiñ pu fütakeche feypikey: "akulu ta winka fillke zugu mew ta gankaupay. Genkaupay mapu mew, kimünmu kütu genkawpay, kisu egün müten tañi kimün jali".
> Dicen nuestros abuelos y abuelas: "Cuando llegaron los winkas, quisieron adueñarse de todo. De nuestras tierras, hasta de nuestro conocimiento quisieron adueñarse. En adelante solo su conocimiento fue válido".[171]

En el libro ¡Escucha Winka!, texto que presenta la historia, epistemología, lingüística y sociología mapuche, escrita por tres historiadores y un sociólogo, José Millalén, Pablo Marimán, Rodrigo Levil, Sergio Caniuqueo, un texto por demás extraordinario y que remite al ¡Escucha blanco! de Franz Fanon, se aclara el sentido:

> Utilizamos la categoría *winka* para identificar a la sociedades hispano-criollas (chilena y argentina) que se han relacionado con la sociedad mapuche de manera antagónica, generando una frontera étnica, a partir de la cual ambos actores se han categorizados ideológicamente, pero al mismo tiempo, han planteado una esencia de lo que es uno y el otro, la gran cantidad de conceptualizaciones han tenido relación con el desarrollo de un concepto central para nosotros, como lo es el colonialismo, que establece una asimetría entre dominantes y dominados, llevándonos a dos tipos de lucha: una referida a sobrevivir en lo cotidiano (demandas sociales) y la segunda, centrada en obtener derechos políticos para mantenernos como sociedad.[172]

Los sentidos negativos que construyen al "otro" de ambas sociedades muestran el conflicto de más de 500 años, y la continuidad de un discurso

170 J. Millalén et al., *Op. cit.*, p. 13.
171 *Ibid.*, p. 5.
172 S. Caniuqueo, nota 1, *Op. cit.*, p. 129.

que nos modula para actuar: "Es posible que mi *peñi* o *lamgen* sonrían al leer lo anterior, al comparar al 'otro' con un hámster o un siútico, pero también los mapuche hemos caído en el mismo sistema. Muchas veces hemos repetido lo que nos han dicho algunos: 'que nosotros los mapuche somos los primeros chilenos, por haber estado aquí desde siempre' pero nunca nos hemos cuestionado qué significa ser chileno. También hemos usado el discurso del mestizo 'que no existe un mapuche puro, todos tenemos sangre mapuche y española'".[173]

La visión negativa puede ser cuestionada, pero la distancia existente en los ámbitos económicos, sociales, políticos y culturales entre los indígenas y no-indígenas conserva estas concepciones. En 1998, Natalio Hernández indicó: "Los juicios y prejuicios de uno y otro lado apenas empiezan a aflorar más abiertamente".[174] A casi dos décadas de distancia, todavía faltan por tratar los prejuicios generados por el encontronazo, como lo indica: "no siempre el coyote es malo. A veces establece el puente cultural, comunica las dos realidades sociales, conoce los caminos y los peligros, las cosas buenas y malas".[175]

Elicura Chihuailaf en su libro *Carta confidencial a los chilenos*, intenta dialogar con el ciudadano común, no con la élite que sostiene las diferencias, pues una y otra también tienen intereses encontrados. El mensaje pretende abrir los ojos a los prejuicios, y podría instalarse en cualquier otra sociedad, incluyendo la propia, sobre los sentidos que nos impiden mirar más allá de nuestros paradigmas:

> Me digo, ¿cuánto conoce usted de nosotros? ¿Cuánto reconoce en usted de nosotros? ¿Cuánto sabe de los orígenes, las causas de los conflictos de nuestro Pueblo frente el Estado nacional? ¿Qué ha escuchado del pensamiento de nuestra gente y de su gente que —en la búsqueda, antes que todo, de otras visiones de mundo, que siempre enriquecen la propia— se ha comprometido con el entendimiento de nuestra cultura y nuestra situación?
> ¡Nos conocemos tan poco!, aunque recientemente, ¿como Sueños?, hemos efectuado también ocasionales. Encuentros que se han convertido solo en un mirarnos desde más cerca y que —disculpándonos mutuamente esta especie de conformidad— al menos han evidenciado la enorme distancia en la que nos encontramos mapuche y chilenos, aun en la misma geografía —campos y ciudades— que sí "compartimos".[176]

[173] *Ibid.*, p. 132.
[174] N. Hernández, *In tlatoli, in ohtli / La palabra, el camino*, p. 49.
[175] *Ibid.*, p. 47.
176 E. Chihuailaf, *Recado confidencial a los chilenos*, p. 10.

Las relaciones dejaron de ser simples —suponiendo que en un punto dado pudieron serlas a la llegada de los españoles—, la multiplicidad que nació junto a los sistemas cambiantes, ha reconfigurado las fronteras, sólo que sin eliminar las concepciones de las diferencias, los dos sistemas epistemológicos siguen construyendo dos planos de realidad, los cuales se viven en conflicto. La homogeneidad pretendida por el nacionalismo no consiguió su cometido: "los jóvenes indígenas, muchos de ellos universitarios, releen la historia, su historia, y le otorgan nuevos significados".[177] Esta resignificación tiene profundas implicaciones, ya no será la misma forma de comprender el mundo que se habita, pero seguirá siendo diferente: el sistema epistémico indígena continúa manifestándose. José Bengoa señala: "Los conflictos modernos, en cambio, tienen como reivindicación central los derechos colectivos indígenas, el reconocimiento de la diversidad en la sociedad, y por tanto la capacidad reivindicada de autonomía, autogestión y autogobierno".[178] Hay nuevas concepciones, pero los sentidos se mantienen, es decir, se puede hablar de "autonomía", pero el sentido es el mismo de hace siglos: el respeto a la vida de un pueblo que puede o no quiere participar del modelo de la sociedad occidental: "ya no son actores rurales puros, ni urbanos puros. Es una combinación compleja en la que por cierto, las ideas circulan sin fronteras. El uso que los jóvenes dan a Internet y la cantidad de páginas con información del conflicto en la red, es una evidencia de esta nueva realidad".[179] Algunos sentidos son insatisfactorios, como el imaginario que construye al *indio*, un arquetipo que no responde a la persona designada, pero se vive y tiene implicaciones.

Representaciones y sentidos

Francisco López Bárcenas, escritor, investigador y abogado mixteco, se pregunta "¿Existe un pensamiento indígena en México? Y si existe, ¿cuáles son sus características?, ¿qué significa pensar la realidad desde la óptica de los pueblos indígenas?, ¿cómo se está elaborando ese pensamiento?, y sobre todo, ¿están pensando los indígenas en la construcción de un futuro distinto al que hoy vivimos?"[180] Con estas inquietudes abre un artículo sobre el pensamiento indígena contemporáneo, y la pregunta provocadora para los lectores de un periódico no es in-

177 J. Bengoa, *Historia de un conflicto. El Estado y los mapuches en el siglo XX*, p. 10.
178 *Ibidem.*
179 *Ibid.*, p. 11.
180 Francisco López Bárcenas, "El pensamiento indígena contemporáneo", artículo en línea: http://www.jornada.unam.mx/2016/08/02/opinion/015a2pol

genua. La pregunta en sí misma presenta la pertinencia de luchar contra los prejuicios: ¿Existe un pensamiento indígena contemporáneo? Así, sin fronteras nacionales, pero que abarca el territorio de Sur a Norte, llamado en español "América".

La pregunta remite a ese imaginario que supone que "lo indígena" es lo prehispánico, como si no se hubiera transformado, como si no respondiera a los tiempos posmodernos, como si la Palabra o la Madre Tierra fueran accesorios de la poética, donde los movimientos indígenas siguen siendo vistos como la obra de hordas salvajes, y el desmembramiento de la literatura/filosofía/historia/cultura llevan a hacer del pensar indígena un cuerpo roto y sin sentido. Basta levantar el velo para descubrir la complejidad del sistema epistemológico encubierto por la lengua del *otro*. López Bárcena responde:

> Lo anterior marca también la forma en que se construye el conocimiento. En los últimos años se ha demostrado que tanto el mito como el logos tienen su propia racionalidad, y uno no es la negación o superación del otro, sino una forma racional distinta de explicar los fenómenos de la vida, que obedecen a situaciones históricas concretas, cada una con su propia sabiduría, entendida como la capacidad de exponer de manera ordenada los componentes de las respuestas fundamentales de la vida. Si aceptamos lo anterior, también podemos admitir que para la construcción del pensamiento indígena contemporáneo contamos con los elementos míticos, científicos, tecnológicos humanistas y filosóficos construidos a través de la historia, sean indígenas o no. Porque no se trata de negar lo ajeno, sino de revalorar lo propio para, en conjunto con otros conocimientos y en igual de valorizaciones, proyectar una sociedad diferente.
>
> Requerimos de la construcción de un conocimiento que genere conciencia social de que los pueblos son pueblos, que tienen derecho a seguir siéndolo, y nadie lo tiene para negárselos; que su fortaleza está en su diferencia del resto de la sociedad dominante [...]. En los escenarios de lucha donde unos piensan que la historia sólo tiene un sentido y el futuro de la humanidad es el de la dominación del capital sobre la vida, debemos construir escenarios donde el centro de todo sea la vida y en eso los pueblos tienen mucho que enseña al resto de la humanidad. Es nuestra responsabilidad poner nuestros esfuerzos a esa causa.[181]

Pero a diferencia del autor, quien señala que para ser contemporáneo no sólo se debe de pensar la descolonización, sino practicarla; el pensar ya es contemporáneo, en la medida que filosofa sobre su rea-

[181] *Ibidem*.

lidad y lucha por mejorarla, propone nuevos paradigmas: autonomía, multi-cultural-lingüístico, pluriétnico, autodefensas, pueblo-nación… Siempre ha respondido a los tiempos en el que el *otro* ha querido traspasar las barreras para adueñarse de su territorio o para implantar políticas injustas, lo que se puede constatar en la persona del mismo López Bárcenas, quien habla de *descolonización* mientras lucha por los *derechos indígenas*. El asunto está en cuánto del discurso del *otro* lo repetimos sin que dé fe de nuestras acciones, es decir, cuánto de la diglosia discursiva nos está afectando.

Las situaciones han cambiado de nombre, ahora podrán ser calificadas de "colonialismo interno" para señalar la pretensión dominadora de las naciones al interior de las comunidades; podrán indicar el "cuartomundismo" para denunciar la precariedad de vida, se podrá acudir a la "decolonialidad" para dar solución, empero, hay una base antigua de confrontación e intención colonizadora que se ha ido actualizando, como los discursos, haciendo de la fragmentación una normalización de vida.

Por ello, cabe rescatar la reflexión de Javier Castellanos, escritor, maestro e investigador zapoteco, y su crítica sobre la idealización de lo indígena por las sociedades ajenas y el seguimiento discursivo que en ocasiones hace el propio indígena:

> En la mayor parte de la información que hay sobre los pueblos indígenas, ya sea en publicaciones, videos, entrevistas, etcétera, dirigidos por simpatizantes de lo indígena, siempre está muy ponderada la conducta y la forma de vida de estos pueblos. Un evento, un suceso excepcional (Cherán, EZLN) es presentado como la cotidianidad de estos pueblos, que dan una imagen de gran vitalidad. Tal vez esto se deba a que en el fondo hay interés político o el deseo de encontrar una forma diferente de hacer política, o tal vez se deba a la simpatía que en los corazones nobles despierta el oprimido, ya que hablar mal de alguien que está mal sería poco oportuno, por decir lo menos, y un amigo no debe hacer eso; pero lo que es un hecho es que nadie podría negar que la vida en estos pueblos es más difícil todavía que la del resto, lo cual se ve en la emigración casi masiva que se da en ellos, los índices de desnutrición, las pocas oportunidades de acceder a lo que se considera beneficioso, que son muestras de que no hay tal vitalidad. Los que somos originarios de estos pueblos, a esta información, a este concepto amistoso, hay que tomarlo con cautela, claro que no nos cuesta nada creer en ello, pero ¿nos ayuda a encontrar un camino para la solución de nuestros problemas? O ¿sólo nos consuela y con esto desvía nuestra atención a ellos?[182]

[182] Javier Castellanos, "Los políticos indígenas", p. 6.

Al respecto pone en duda las ideas más "razonables" que han surgido para las soluciones indígenas, como la escuela, la comunalidad o la política, haciendo referencia a que son inquietudes que brotan del desconocimiento de la vida de los pueblos originarios.

A pesar del discurso dislocado, en cuyo seno se encuentran la ruptura entre el decir en una lengua y lo hecho por el impulso de otra, están las representaciones que dan cuenta de los sentidos que nos mueven. Los desfases cotidianos que se han venido dando desde la llegada de los *otros*, hoy son manifestados en la discursividad que representa los sentidos. La mudanza es un aspecto al que ningún pueblo puede escapar, por pequeña que sea, por insignificante que sea a los ojos ajenos, siempre hay una variante, algo que hace cambiar el camino. Un zigzagueo aquí y otro allá, marcan los rumbos de cambio, pero siempre serán sus actores quienes los muestren, no las figuraciones de un imaginario que supone lo que "es". Lo que no niega que un hecho tenga varias interpretaciones por diferentes involucrados, es que sigue pendiente la forma de empatar los sentidos epistémicos para entenderse.

Los constantes desplazamientos y alteraciones en los modos de vida fueron cambiando las concepciones: el territorio, el hogar, los sentimientos, el cuerpo, la historia, los medios del decir, el registro de la memoria, la interacción con los individuos, el canto de la Palabra Sagrada, la interpretación del mundo, los signos de la naturaleza y el universo, el valor/corazón de las cosas y las personas. Pero los sentidos están aquí, aunque no se quieran leer, verlos o comprenderlos.

De este modo existe una nueva concepción histórica: "pero ahora, como 'versiones del pasado', éstas ocupan el medio vacío del discurso —alejado tanto de la objetividad del referente como de la propia subjetividad mapuche. Es siempre el presente —y las relaciones interétnicas— el marco situado desde el cual se construyen las versiones del pasado sin la posibilidad de restaurar la veracidad sobre lo que 'realmente sucedió'".[183] Lo que *realmente sucedió* también es una construcción, se trata de entender las consecuencias de la interpretación, la formación de la concepción del tiempo histórico:

> En primer lugar, el tiempo del calendario de la historia hegemónica sitúa los acontecimientos del sometimiento indígena respecto de una serie regulada y sucesiva de fechas. La selección y acumulación de fechas, desde una perspectiva épica y nacional, ha

[183] Ana Ramos, "El *nawel* y el *pillañ*. La relacionalidad, el conocimiento histórico y la política mapuche", p. 60.

> permitido la construcción de un marco narrativo e interpretativo "moderno" sobre el pasado, un marco en el cual otras formas de historicidad pasaron al ámbito de lo impensable. Desde esta perspectiva, la llamada "conquista del desierto" —en imágenes de hombres uniformados y a caballo— produce su propia historicidad al definirse como una mera línea vacía que cruza el devenir del tiempo marcando el pasaje hacia la modernidad y el progreso.[184]

Es la estructura del pensar lo que ha transformado el devenir del pueblo: "identificar las bases epistemológicas en las que se enmarca la política mapuche teniendo en cuenta tanto los vínculos establecidos entre el pasado y el presente como la forma particular de su historicidad".[185] Pues "la historia no se construye con acontecimientos cronológicos sino con los pensamientos y reflexiones que producen conocimiento del pasado a partir de imágenes precisas como las del *nawel* y el *pillañ*".[186]

Miguel León Portilla señala que en el caso maya: "al recorrer el ámbito mayance actual en busca de las huellas que aún quedan de los viejos modos de medir el tiempo, nos damos cuenta que su persistencia ofrece muy diversos grados de aculturación".[187] Pero, más bien, se debe referir que la forma de percibir el tiempo ya no es el mismo de la época prehispánica: "tanto entre los mayas de Chan Kom (Yucatán) como entre los de Tusik (Quintana Roo), sólo subsiste el modo antiguo de contar los días a partir del mediodía y no de la medianoche como hacemos nosotros",[188] es decir, que dos concepciones espacio-temporales han dado origen a las concepciones actuales para los mayas.

Del mismo modo en cómo la concepción historiográfica da cuenta de las reformulaciones epistemológicas, lo hacen otros elementos. La nación es otro sentido que inquieta los límites de la palabra en español: "ser Pueblo-Nación es contar con un territorio, una historia común, una organización socio-política, creencias particulares, sistemas comunicacionales y símbolos propios y, sobre todo, sentido de pertenencia, es decir, identidad propia frente a otros grupos humanos. Nación y Estado ya no son sinónimos".[189] La nación mapuche está basada en el

184 *Ibid.*, p. 59.
185 *Ibid.*, p. 58
186 *Ibid.*, p. 71
187 M. León Portilla, *Tiempo y Realidad en el Pensamiento Maya,* p. 148.
188 *Ibidem.*
189 Véase Marimán, en *Autonomía o Ciudadanía incompleta* de Hernández (2003) *apud.* J. Millalén Paillal, "Taiñ Mapuchegen…", p. 332.

territorio y la concepción *mapu*, y hace frente a la nación chilena, con un Estado que niega al primero y legitima al segundo; en el mismo camino se perfilan otras naciones indígenas.

Si hay un sistema epistemológico que esté reformulando los sentidos de las palabras en español, es razonable ver que el desfase comunicativo se ha normalizado, pues cómo entender de forma semejante la justicia, cuando detrás de su aplicación hay una serie de dinámicas que la impiden, en donde, la lengua de la oralidad tiene otros cánones para ejercerla, y en la que cabría preguntarse si sigue siendo "justicia" o el español requiere de otro vocablo. El caso mapuche es un ejemplo que puede verse en otros pueblos:

> También las materias de discusión derivaban a otros ámbitos como los relacionados a la justicia, aunque aquí lo que se hacía imposible resolver entre *lof* pasaba a ser materia de *unxawün*, debiendo contar con el acuerdo de los involucrados y con la delicada participación del *füxa lonko*. Lo que aparece claro es que no existieron mazmorras, cárceles ni cepos, tampoco policías. En esta sociedad el delito era tratado públicamente y acordado su reparo entre los agentes de la justicia: Los lonko, el consejo y los involucrados. Aspectos de control de recursos y comercialización también estaban presentes en las deliberaciones [...].[190]

En las sociedades nacionales se habla de democracia como la forma ideal de gobierno (si funcionara como debería), sin atender que algunos de los procesos indígenas tienen como base la representación de las Asambleas en donde se toman acuerdos, considerando la opinión de los ciudadanos (el mito de que la opinión de la mujer no cuenta, debería revalorarse para entender la dinámica propia de cómo funciona la representación familiar en las reuniones).

En diferentes pueblos indígenas, los principales son figuras que se respetan, de quienes se espera que sepan interpretar sabiamente la Palabra para que puedan guiar a su pueblo, se diferencia de las autoridades que son puestas por un salario y ambicionan el poder: la honorabilidad, el prestigio, el uso de la voz/palabra/habla, todavía marcan la distinción.

Todas las esferas de la vida fueron modificadas y reinterpretadas, hoy día se cuenta con nuevos paradigmas que las jóvenes generaciones resignifican, pero que al analizarlas no se puede deslindar el fondo de las concepciones y de las dislocaciones que provocan. El feminismo, es otro ejemplo, parte de las estructuras de Occidente de mirar los cuer-

[190] P. Marimán Quemenado, *Op. cit.*, p. 71.

pos cómo construcción de géneros y de rebelarse al sistema patriarcal, pero que al estudiarse el sentido que tiene en las comunidades no deberá situarse en la exclusividad de sus estructuras epistemológicas, pues éstas fueron modificadas por las propias indígenas: "el quechua de Ayacucho no utiliza flexión para marcar el género, excepto en algunos préstamos que provienen del español; no obstante —como suele suceder en muchas lenguas indígenas—, se utilizan diversos términos para diferenciar el sexo tanto de animales como en los hombres. Así, *orqo cuchi* quiere decir 'puerco macho' y *china cuchi* significa 'puerca hembra'. En el caso de los humanos se utiliza *warmi* para decir 'mujer' y *qari* para 'varón'".[191] Por lo que en "las lenguas de Los Andes y de la Costa carecen de sistemas de género y para diferenciar el sexo del referente utilizan lexemas específicos; por el contrario, en las lenguas del Amazonas son frecuentes los sistemas de género o clasificadores nominales. [...] Es interesante destacar que en el cocama existe habla por sexos y que este rasgo alcanza mayor prominencia en su sistema pronominal".[192]

La discursividad indígena, aun cuando se exprese en español, no enunciará los mismos sentidos que las sociedades no-indígenas. Aquí reside la complejidad de las representaciones de la ruptura epistemológica y el desajuste discursivo normalizado. Los escritos de los autores indígenas son muestra del desfase de los sentidos, incluso cuando parece que la expresión es inocente. Tómese de ejemplo el sentimiento entendido como "amor". Natalio Hernández versa de la siguiente manera:

Nimitz cuicatis
masehual *ichpocatl,*
xiseli ica *moyolo ni cuicatl*
mitz cuicatia se masehual *telpocatl.*
[...]

Tlahuel nicamati *moquechtlatzo*
miac *tlamantlí* nopayo ixnesi
tlahlamiquilistli tlen tocolhua
tlahlamíquilistlí tlen monequi ticahocuis.

Nicamati san titlatlahuac
ipampa *tlatlahuac* tonana *tlaltipactli,*
amo quema xipinahui
tlen quenihqui tiasicoh ipan *tlaltípactli.*[193]

Te cantaré
mujer india,
recibe de corazón este canto
te lo ofrece un joven indio.
[...]

Me encanta tu blusa bordada
muchas cosas se escriben en ella,
contiene la sabiduría de nuestros abuelos
sabiduría que debes conservar.

Me gusta tu color moreno
porque moreno es el color de nuestra
[Madre Tierra:
no te avergüence llevar este color,
con él llegamos a este mundo, a esta tierra.

[191] L. K. Vergara Romaní, *Op. cit.,* p. 95.
[192] *Ibid.,* p. 164.
[193] Natalio Hernández, "Nimitscuicatis masehual ichpocatl / Te cantaré mujer india", en *Yancuic Anahuac cuicatl / Canto nuevo de Anáhuac*, pp. 20-21.

Primero, y sin mayores profundizaciones, nótese la composición "mujer india", que en náhuatl se expresa como: *masehual ichpocatl*, la cual refiere a una joven humilde, no propiamente como en español se traduce como "mujer india", por lo cual no diferencia a una joven humilde a otra de otras cualidades; segundo, que la "mujer" deja de ser tal, para convertirse en *india*. A la inversa se encuentra el joven humilde enamorado: *masehual telpocatl,* quien termina siendo un indio, no un joven universalmente enamorado. El canto, refiere a la Palabra Sagrada, no a un asunto mundano: lo entrega con el corazón (no hay por qué dudar). La blusa bordada que guarda la sabiduría del pueblo, porque el bordado es escritura (no es romanticismo, es otro lenguaje), da cuenta de que es una joven que conserva su tradición y sabiduría con orgullo; por último, la relación a la Madre Tierra no podría faltar, cuando se ofrece algo, cuando se habla con verdad, con el corazón, hay que ofrecer respeto a los Señores Sagrados.

En los versos de Briceida Cuevas Cob (maya), *clasificados* como feministas, incluso los elementos no pueden afirmarse que sólo están guiados por las estructuras occidentales:

Mix máak ku yuk'ul tin luuch,
mix máak ku jupik u k'ab ichil in leek,
mix máak ku janal tin laak.
A yaamae' juntúul tsaya'am ko'il peek'
ch'a'apachta'an tumen máako'ob.
Najil naj ku pa'atal yéetel u xtáakche'il jol naj.

Tu láakal máak yóojel ts'o'ok u chi'iken a yaamaj.

Nadie bebe en mi jícara,
nadie introduce la mano en mi guardatortillas,
nadie come en mi cajete.
Tu amor es un perro rabioso perseguido por la gente.
De casa en casa es esperado con la tranca en la puerta.

Toda la gente sabe que me ha mordido tu amor.[194]

Y aun cuando no es clasificado como feminista, ni tiene dicha intención, como es el caso de los versos de Ch'aska Anka Ninawaman (quechua), existe una cercanía con ambas estructuras:

Ch'awiyuyu mamachay
yanayña urpiyña wikch'uwaqtinpas,
uyachaykita qhawa-qhawayukuspa

Si mi amor me abandona
olvidando sus huahuitas,
mirando tus lindas hojas

194 Briceida Cuevas Cob, "A yaamaj / Tu amor" en Briceida Cuevas Cob, *Ti' u billil in nook' / Del dobladillo de mi ropa,* pp. 52-53.

inqipas t'iqi t'iqichataraq
wiqsapas bombo bombocharaq
kushkalla kawsakushansunchis.[195]

con las barriguitas t'iqi t'iqicha
con la pancita bombo bombito
ya nunca lloraría.

Y si el amor cambia de escenario a la ciudad, el amor sigue mostrando un paradigma único. Elicura Chihuailaf (mapuche) se expresa de la siguiente manera:

Kizulelu ti waria wezapewmamu kechiley
Welu tripa wezapewma trvri
ti waria
ka zoy gelay tvfachi pu liwen
tami goyman afetew tami zugun
fey ñi elzugu ñi rakizwam
tukulpakey mu
feyti elzugufe chukaw vñvm
pipeetew ñi wiñotual
[…]
Mi fenfalvwvn rayen ayikan
rakizwamelenew ta tvgkvlechi
antv mew
Ayvn, ayvn, pilerpun
ayvn, Ayvn, mvley tami
kimneñmaetew tami
witrunko?
[…]
Rume pichiy ta mogen?, pifiñ
Petu konpuy ñi pvllv
ti lvg zeqvñ mew
welu, ay Genechen, feytachi
fvre Pewma mew
ñi piwke zoy vmi kompualu
pu tromv mew.[196]

Parece un contrasueño la ciudad
Me parece un contrasueño
la ciudad
mas, nada hay esta mañana
que pueda hacerme olvidar
tus palabras
pues mi memoria, al recordarte
es el mal augurio del pájaro
chukao
que me ha pedido regresar
[…]
Las flores ficticias de tu amor
me hicieron pensar en el tiempo
de la quietud
Ayvn, ayvn, voy gritando
amor, Amor ¿alguien conoce
tu vertiente?
[…]
¿Es tan breve la vida?, le digo
Entrando va mi espíritu
en la blancura del volcán
pero, ay Genechen
en este Sueño amargo
mi corazón elige perderse
entre las nubes.

Desde el título se crea una imagen diferente. Si el Sueño es Azul, y el Sueño de Azul es el regreso a la tierra de Oriente, de donde viene Azul; el contrasueño nos tiene que remitir a una muerte en la que se es despedido del Primer Espíritu. Azul impregna la vida y la muerte, por lo tanto, el amor.

Entender otro sistema epistemológico requiere de nuestra atención en su lenguaje; la comprensión, en nuestra capacidad para desearlo. La

195 Ch'aska Anka Ninawaman, "Ch'awiyuyu mama" en C.A. Ninawaman, *Op. cit.*, pp. 96-97.
196 E. Chihuailaf, *De sueños azules y contrasueños*, pp. 74-77.

discursividad es la manifestación de la transformación de los sentidos, esto, parafraseando a Pedro Cayuqueo, no hace menos mapuche, náhuatl, maya o quechua a las personas, no les desprende de ser "originarios", demuestra la fuerza de los pueblos para seguir luchando ante las sociedades que pretenden expandirse a su costa; simplemente, es la muestra de que un pueblo sigue con vida, incluso sin que el *otro* lo vea, lo comprenda, o carezca de la capacidad para leerlo. Pero cabe recalcar lo que Sergio Caniuqueo expone: "[…] la interpretación que hacen de la realidad está determinada por su matriz de sentido, que es la razón y no una interpretación indígena de la situación".[197] Es decir, no confundir el sistema epistemológico que modula las acciones con una mera reacción a una situación a la que se ven expuestos: "lo cierto es que esta matriz de sentido les permite problematizar lo que ven y centrar su atención en buscar una explicación a qué es el conflicto mapuche y la violencia que ha subsistido. En esta empresa tratan de ver el origen, las relaciones de poder, los contextos de encuentros y enfrentamiento de estas dos sociedades para, finalmente, teorizar una explicación concreta y dar una solución al problema".[198]

Las discursividades muestran diferencias en el proceder de cada pueblo y las coincidencias, pues: "ser maya, zapoteco, quechua o guaraní, tiene significados concretos, diferentes, porque implica participar en comunidades distintas, con lengua, cosmovisión, historia y prácticas sociales diversas. Pero ser maya, zapoteco, quechua o guaraní, significa también compartir plenamente una condición común: la de indios […]".[199] Ser *indio* va más allá del imaginario del no-indígena, la enunciación ya no le pertenece sólo al lenguaje español, otro sentido que proviene de las lenguas del maya, náhuatl, quechua o mapuche le han dotado de nuevas posibilidades.

La discursividad indígena es un proceso que rebate por sí misma, los juicios morales e intelectuales que sobre ella se han hecho. La discursividad se transforma, muta, modela, moldea y vive. Actualmente, puede enunciar conceptos como "autonomía", "decolonialidad" o "nación", pero estos *sentidos* han estado presentes desde que inició la lucha contra los *otros*, incluso antes de la llegada de los españoles. Aun cuando gran parte de la transformación tiene un parentesco con las relaciones que se han formado con otros grupos no-indígenas, man-

[197] S. Caniuqueo, *Op. cit.*, p. 137.
[198] *Ibidem.*
[199] S. Ricco M., *Op. cit.*, p. 102.

tiene su origen con la Palabra Sagrada. Las estructuras internas de su lengua se han modificado, pero no su vínculo más importante con el lenguaje de la Naturaleza, al contrario, le da características especiales a su expresión y lucha.

La división entre la sociedad indígena y nacional despeja una ruptura en la forma de entender el mundo. Existe, es real. Concepciones diferentes atraviesan nuestra vida diaria. La "justicia" o el "amor" no tienen el mismo sentido para las diferentes culturas, aun en castellano. El discurso en español es aprendido en las escuelas, a través de los medios de comunicación, en el intercambio social y cultural cotidiano, a veces provocando la repetición de ciertos enunciados sin que haya una equivalencia epistemológica con los de la lengua propia, entonces, esa repetición desplaza la comunicación, oculta la intención de los enunciantes, justifica las políticas gubernamentales, desfasando el propio decir. Pero no toda la culpa pertenece a las palabras, sino al silencio y la necedad por no escuchar, por embelesarse en el discurso sin cuestionarlo.

La diglosia discursiva y la interdiscursividad muestran que los indígenas han construido un discurso en español con otras representaciones y sentidos. Al estudiar los textos de los escritores indígenas podemos corroborar la continuidad discursiva desde la época prehispánica y de la transformación a partir del lenguaje en español. Las rupturas epistemológicas, a más de 500 años, demuestran la normalización de la *dislocación* discursiva y el camino discursivo.

La expresión en español es un lenguaje dislocado normalizado; por una parte, el lenguaje construido *para* los indígenas, el indigenismo, y lo que resultó como el secuestro de su voz para hacerla decir lo que se quería escuchar, es tan vigente como las disciplinas y teorías que "interpretan" los actos de los indios, incluso cuando su afán es defenderlos, con ello, permitiendo que este conocimiento específico sea reproducido por los indígenas. Por otra parte, aun cuando existe una repetición de enunciados, no son los mismos sentidos expresados por los hispanohablantes que por los indígenas, abriéndose la brecha que permite la dislocación.

El conflicto por los conocimientos surgido de las relaciones de poder muestra que hay un discurso indígena destinado al *otro* que limita la expresión; en el ámbito político, se detecta por la falta de soluciones satisfactorias, pues estos discursos sólo son la representación de una simulación de diálogo; y en el ámbito social, cotidianamente, los seres

humanos se encuentran ante *desajustes* constantes. Es la persona la que vive la *dislocación*, por un lenguaje que el otro no puede / no sabe / no quiere escuchar; al indio le está permitido decir, y casi pensar, lo que expresa en español, aun cuando es insuficiente. La intraducibilidad no se debe a la falta de facultades para empatar los sentidos, sino a la norma sobre lo que le está permitido enunciar, a un criterio preestablecido.

El problema de traducción de sistemas lingüísticos reveló que en el fondo hay un conflicto mayor, pues no se han empatado los sentidos epistemológicos que permiten entender los fenómenos de manera semejante. La dislocación de sentidos lleva a la preocupación para generar posibilidades de acuerdos, y uno de los ámbitos más urgentes es el político.

Los indígenas son pueblos y personas diferentes entre sí, pero tienen en común la lucha por el respeto a la vida de sus comunidades, esto no es contradictorio con el avance tecnológico, jóvenes profesionistas buscan las formas de empatar constantemente las fuerzas. Lo "indígena" no es opuesto a la "civilización", esto es un viejo cliché, sólo que la reflexión indígena hace que se priorice otra forma de vida, antes que el avance tecnológico, pues también participa del capitalismo modificándolo.

El proceso indígena a veces se muestra contradictorio, determinante, vacilante o fuerte, demostrando que está vivo; si está bien o mal, está por demás juzgarlo, porque corre independiente de nuestras esperanzas; saberlo leer y mostrar hacia dónde va, es un asunto espinoso. ¿Hacia dónde va(mos)? Fue la preocupación surgida al contacto con los *otros*, desde entonces las luchas se han ido revitalizando, en ninguna época existió la pasividad, aun cuando pueblos dejaron de existir, hubo al menos un individuo que siguió siendo pueblo: la muerte siempre da paso a la vida, de muy diferentes maneras. Los pueblos que han perecido han sido el alimento para las nuevas generaciones que luchan.

A toda tentativa de dominio, los indígenas respondieron. La oralidad y sacralidad nunca fueron erradicadas ni sustituidas, la religiosidad se comió al dios católico. "Comunidad" y "pueblo" fueron conceptos revertidos para hacer de la diferencia, la unidad; la idea de escuela pretende integrar los estudios académicos a los de la oralidad, extendiendo sus funciones; el idioma español también es indígena, sus particularidades han influido en los países nacionales; la escritura en español es una actividad más de la grafía de la Palabra Sagrada; los indígenas se "convirtieron" en ciudadanos de su propia nación, la lengua indígena

permitió la unidad de los pueblos que comparten una raíz lingüística; el capitalismo está siendo combatido por las comunidades que no permiten el extractivismo, por quienes hacen cooperativas y alternativas sustentables, y los jóvenes están dispuestos a transformarse sin olvidar sus orígenes.

El proceso indígena nos enseña que nada hay de positivo o negativo cuando la vida se extiende encontrando su cauce. Y no significa que todo vaya viento en popa, significa que la inmutable transformación se conduce hacia su propio designio. Se transformará el lenguaje, los discursos se modernizarán, las personas cambiarán, pero por las mismas personas seguirán vivas las comunidades.

Cada pueblo ha luchado por defender su propia vida, y el texto ha sido una representación de este camino. La discursividad es la materialidad de la lucha de la Palabra, ésta no ha sido vencida, discurre entre los pueblos que la expresan y la viven.

BIBLIOGRAFÍA

Adorno, Rolena. *Guaman Poma*: *Literatura de resistencia en el Perú Colonial*. México, Siglo XXI, 1991.

Aguilar Gil, Yasnaya Elena. "¿Literatura? ¿indígena?" en *Letras Libres*. México, Vuelta, 26 de marzo de 2015. Artículo en línea: http://www.letraslibres.com/blogs/simpatias-y-diferencias/literatura-indigena

Aguirre García, Dida. "Mullaca", en *Festival Iberoamericano de Poesía "Salvador Díaz Mirón"*, 27 de enero de 2011. Artículo en línea: http://festivaldepoesiasur-sureste.blogspot.mx/2011/01/dida-aguirrenacion-quechua-peru.html

Albó, Xavier. "El gran desafío de los indígenas en los países andinos: sus derechos sobre recursos naturales", en *De raíz diversa*, núm. 3, vol. 2, ene-jun. México, UNAM, pp. 2015, 39-62.

Altamirano, Ignacio Manuel. *El zarco***.** México, Tomo, 2008.

Alvarado Borgoño, Miguel. "Elogio de la Pereza: Notas y Aproximaciones respecto de las posibilidades del estudio de la etnoliteratura mapuche actual como etnografía del texto" en *A Parte Rei: revista electrónica de filosofía*, núm. 9. España, *A Parte Rei*, 2000, pp.1-18.

Alvarado, Margarita, *et al.* (comp.). *Mapuche. Fotografías. Siglos XIX y XX. Construcción y Montaje de un Imaginario*. Santiago de Chile, Pehuén, 2001.

Álvarez Nicanor, Guillermo. "20 años de lucha contra la presa hidroeléctrica de San Juan Tetelcingo", en *La Jornada Guerrero*, miércoles 27 de octubre de 2010. Artículo en línea: http://www.lajornadaguerrero.com.mx/2010/10/27/index.php?section=sociedad&article=005a1soc

Anka Ninawaman, Ch'aska Eugenia. "T'ika chumpicha / Poesía oral. Quechua/kichwa" en Ómnibus, núm. 13, año 3, febrero 2007. Artículo en línea: http://www.omni-bus.com/n13/chasca.html

Anka Ninawaman, Ch'aska Eugenia. *Poesía en quechua / Chaskaschay*. Quito, Abya-Yala, 2005.

Antología. *Los 43 Poetas por Ayotzinapa*. México, edición independiente, 2015.

Argouse, Aude. "Testamentos de indígenas, ¿una fuente excepcional? La 'voz del pueblo' y el escribano Cajamarca, Perú, siglo XVII", en *Temas Americanistas*, núm. 29. Sevilla, US, 2012, pp. 200-221.

Asociación Cultural B'eyb'al. *Literatura indígena de América: primer congreso*. Guatemala, ACB, 1999.

Astronauta de Tlaltipaktli. "Ni choka kentla siuatl / Lloro como mujer" en Revista *Sinfín*, núm. 21, año 4, enero. México, Sinfín, 2017, pp. 34-35.

Bassnett, Susan and Harish Trivedi. *Post-colonial Translation. Theory and practice*. New York, Routledge, 2002.

Bassnett, Susan. "¿Qué significa literatura comparada hoy?" en Romero López, Dolores (comp.). *Orientaciones de literatura comparada*. Madrid, Arcolibros, 1998, pp. 87-104.

Baudot, George y Tzvetan Todorov. *Relatos aztecas de la conquista*. Trad. de Guillermina Cuevas. México, Grijalbo-Conaculta, 1990.

Bautista Cruz, Susana. "De la literatura indigenista a la literatura indígena. Una revisión", en la página de web del *Instituto de Investigaciones Jurídicas*. México, UNAM, 2011, pp. 227-241. Artículo en línea: https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/6/2727/11.pdf

Bendezu Aybar, Edmundo (comp.). *Literatura quechua*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1980.

Bengoa, José. *Historia de un conflicto. El Estado y los mapuches en el siglo XX*. Santiago, Planeta, 2002. [2ª ed.]

Bengoa, José. *Historia del pueblo mapuche (siglo XIX y XX)*. Santiago de Chile, Sur, 1996. [5ª ed.]

Boullosa, Carmen. "El Guaman Poma de Raquel Chang", en *Revista de la Universidad de México*, núm. 33. México, UNAM, 2003, pp. 59-63.

Cáceres Romero, Adolfo. *Narrativa quechua del Tawantinsuyu*. Buenos Aires, Ediciones del Sol, 2006.

Carranza Romero, Francisco J. *El mundo da vueltas: la vida de los quechuas narrada por un quechua*. Trujillo (Perú), Papel de Viento, 2006.

Carrasco M., Iván. "Poesía mapuche etnocultural" en *Anales de literatura chilena*, núm. 1, año 1: diciembre. Santiago de Chile, CELICH, 2000, pp. 195-214.

Carrasco Muñoz, Hugo y Jorge Araya Anabalón. "Discurso poético y creencial mapuches: L. Lienlaf" en *Estudios filológicos*, núm. 52. Temuco, UFRO, 2013, pp. 29-40.

Casares Cámara, Hernán. "Ideas racistas: Persiste en Mérida, en varios sectores sociales, una ideología que discrimina a las personas de piel morena" en *Diario de Yucatán*, Domingo 13 de marzo de 2016, pp. 1 y 14.

Castellanos, Alicia. "Notas para estudiar el racismo hacia los indios de México" en *Papeles de Población*, núm. 28, vol. 7, abril-julio. Toluca, UAEM, 2001, pp. 165-179.

Castellanos, Javier "Los políticos indígenas" en *Ojarasca*, núm. 36: diciembre. Suplemento mensual de *La Jornada*, 2016, pp. 5-6.

Castillo Fadić, María Natalia y Enrique Sologuren Insua, "La lengua mapuche frente a una política indígena urbana: marco legal, acción pública y planificación idiomática en Chile", en *UniverSOS: revista de lenguas indígenas y universos culturales*, núm. 8. España, Universidad de Valencia, 2011, pp. 157-168.

Cattan, Marguerite. "Las palabras que no se tradujeron en la *Instrucción* de Titu Cusi Yupanqui" en *Hipogrifo*, núm. 2, vol. 4. Pamplona, UNAV, 2016, pp. 169-195.

Cayuqueo, Pedro. *Sólo por ser indios. Y otras crónicas mapuches*. Santiago de Chile, Catalonia, 2012. [Versión Kindle]

Ceh Moo, Marisol. *T'ambilak men tunk'ulilo'ob / El llamado de los tunk'ules*. México, Conaculta, 2011.

Chávez, Adazahira. "Mardonio Carballo, artista náhuatl, árbol de dos flores" en *Desinformémonos*. Artículo en línea: https://desinformemonos.org/mardonio-carballo-artista-nahuatl-que-no-le-juega-al-indito/

Chihuailaf, Elicura. *De sueños azules y contrasueños*. Santiago de Chile, Cuarto Propio-Universitaria, 2000. [2ª ed.]

Chihuailaf, Elicura. *Recado confidencial a los chilenos*. Santiago de Chile, LOM, 1999.

Clark de Lara, Belem y Elisa Speckman Guerra, *La República de las Letras. Asomos a la cultura escrita del México decimonónico. Vol.1: Ambientes, asociaciones y grupos. Movimientos, temas y géneros literarios*. México, UNAM, 2005.

Cocom Pech, Jorge Miguel. "Estética y poética en la literatura indígena contemporánea" *en Festival Internacional de Poesía de Medellín*: http://www.festivaldepoesiademedellin.org/es/Diario/01_17_09_08.html

Cocom Pech, Jorge Miguel. *Muk'ult'an in Nool / Secretos del abuelo*, México, Conaculta, 2012.

Correa, Pedro. *La cultura literaria de los Incas*. Granada, UGR, 2006.

Coutinho, Eduardo F. "Multiculturalismo, mestizaje y el nuevo comparatismo latinoamericano" en *Literatura comparada en América Latina: ensayos*. Cali, UNIVALLE, 2003, pp. 41-57.

Cros, Edmond. "Sociología de la literatura" en Perus, Françoise [Comp.], *Sujeto y relato. Antología de textos teóricos*. México, UNAM, 2009, pp. 109-132.

Cross, Melanie (transcriptora). "Entrevista a Elicura Chihuailaf grabada en Santiago de Chile, el 29 de abril de 2003" en *Una Belleza Nueva*. Artículo en línea: http://www.unabellezanueva.org/wp-content/uploads/documentos/entrevista-elicura-chihuailaf.pdf

Cuevas Cob, Briceida. *Ti' u billil in nook' / Del dobladillo de mi ropa*. México, CDI, 2008.

Dávalos, Pablo "Movimientos Indígenas en América Latina: el derecho a la palabra", en Dávalos, Pablo (coord.). *Pueblos indígenas, Estado y democracia*. Buenos Aires, Clacso, 2005, pp. 17-33.

Del Valle Escalante, Emilio. "Teorizando las literaturas indígenas contemporáneas", en *A Contracorriente: Revista de Historia Social y Literatura en América Latina*, núm. 3, vol. 10. Raleigh, NCSU, 2013, pp. 1-20.

Duverger, Cristian. *La conversión de los indios de Nueva España. Con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino Sahagún (1564)*. México, FCE, 1996, pp. 35-101.

Eagleton, Terry. *Una introducción a la teoría literaria*. Trad. José Esteban Calderón. México, FCE, 1983.

Eguiluz Baeza, Luisa. "Poesía mapuche: Un discurso no interrumpido" en *Atenea*, núm. 494, año 2. Chile, UDEC, 2006, pp. 11-21.

Eliac. *México: diversas lenguas, una sola nación. Antología de poesía en lenguas mexicanas. Tomo I: Poesía.* México, Eliac, 2008.

Escalante Gonzalbo, Fernando. *Ciudadanos imaginarios*. México, COLMEX, 2014.

Escárzaga, Fabiola. "Comunidades indígenas y contrainsurgencia", en Escárzaga, Fabiola y Raquel Gutiérrez (coord.). *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y transformación social*. Vol. 2. México, CIESAS, 2014, pp. 213-222.

Espino Relucé, Gonzalo. "La aldea letrada quechua: la literatura quechua en el espacio de la literatura canónica del siglo XIX" en *Escritura y Pensamiento*, núm. 8, vol. 4, junio. Lima, UNMSM, 2014, pp. 101-114.

Fanon, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Trad. Iría Álvarez Moreno, Paloma Monleón Alonso y Ana Useros Martín. Madrid, Akal, 2009.

Ferrer, Manuel y María Bono. *Pueblos indígenas y Estado nacional en México en el siglo XIX*. México, UNAM, 1998.

Flores Chávez, Jaime. "La Araucanía y la construcción del sur de Chile, 1880-1950. Turismo y vías de transporte". Texto en línea: http://www.ub.edu/geocrit/coloquio2012/actas/01-J-Flores.pdf

Foucault, Michael. *Microfísica del poder*. Trad. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría. Madrid, La Piqueta, 1980.

Francis, Norbert y Carla Paciotto, "Bilingüismo y diglosia en la sierra tarahumara, México. Fundamentos de la evaluación del lenguaje", en *Pueblos indígenas y educación*, núm. 55. Quito, Abya Yala, 2004, pp. 57-82.

Gall, Olivia. "Guerra interétnica y racismo en la historia de Chiapas. Ladinos e indios, miedos y odios", en Gall, Olivia. *Chiapas, sociedad, economía, interculturalidad y política*. México, CEIICH-UNAM, 2001, pp. 57-93.

Gallardo Cabrera, Salvador. *La mudanza de los poderes. De la sociedad disciplinaria a la sociedad de control*. México, Aldus, 2011.

García Barrera, Mabel. "La narrativa de la nación en el discurso poético mapuche" en *Revista Chilena de Literatura*, núm. 90: septiembre. Santiago, Universidad de Chile, 2015, pp. 79-104.

Garza, Mercedes de la (prólogo, introducción y notas). *Libro de Chilam Balam de Chumayel*. Traducción del maya al español de Antonio Mediz Bolio. México, SEP, 1985.

Garza, Mercedes de la (comp.), *Literatura Maya*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1980.

Genette, Gérard. *Palimpsestos. La literatura en segundo grado*. Madrid, Taurus, 1989.

Gilman, Claudia. "El futuro de la literatura comparada: lost in translation" en *Filología*, vol. 1-2, año 30. Buenos Aires, UBA, 1997, pp. 33-43.

Golluscio, Lucía y Ana Ramos. "El 'hablar bien' mapuche en zona de contacto: valor, función poética e interacción social" en *Signo y Seña, Revista del Instituto de Lingüística*, vol. 17. Buenos Aires, UBA, 2007, pp. 93–114.

Golluscio, Lucía. *El pueblo mapuche: poéticas de pertenencia y devenir*. Buenos Aires, Biblos, 2006.

Gómez Rendón, Jorge Arsenio. *Mestizaje lingüístico en los Andes: génesis y estructura de una lengua mixta*. Quito, Abya Yala, 2008.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar (coord.). *Historia de la vida cotidiana en México. Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*. Tomo I. México, COLMEX-CFE, 2004.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar (ed.). *Espacios en la historia. Invención y transformación de los espacios sociales*. México, COLMEX, 2014.

González, Alfonso. "Carlos Montemayor y la literatura indígena: Cara íntima de México" en *Revista de la Universidad*, núm. 89, julio. México, Nueva Época, 2011, pp. 77-80.

Granda, Germán de. *Lingüística de contacto: español y quechua en el Área Andina Suramericana*. Salamanca, Caja Duero, 2002.

Gregorio Regino, Juan. “Literatura indígena. Otra parte de nuestra identidad” en *La Jornada*, 13 de octubre de 1998. Artículo en línea: http://www.jornada.unam.mx/1998/10/13/oja-identidad.html

Gregorio Regino, Juan. “Poesía comunitaria mazateca”, en *Cultura Populares Indígenas*. Artículo en línea en: http://www.culturaspopulareseindigenas.gob.mx/cp/pdf/poesia_comunitaria_mazateca.pdf

Guaman Poma de Ayala, Felipe. *Nueva coronica y buen gobierno*. Vol. 1. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1980.

Guaman Poma de Ayala, Felipe. *Nueva coronica y buen gobierno*. Vol. 2. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1980.

Haboud, Marleen. *Quichua y castellano en los Andes ecuatorianos: los efectos de un contacto prolongado*. Quito, Ediciones Abya-Yala, 1998.

Hamel, Rainer Enrique y María Teresa Sierra, “Diglosia y conflicto intercultural. La lucha por un concepto o la danza de los significantes”, en *Boletín de Antropología Americana*, México, 1983, pp. 89-110.

Hernández Salles, Arturo. *Mapuche: lengua y cultura: mapudungun, español, inglés*. Santiago de Chile, Pehuen, 2010.

Hernández, Natalio, “Noihqui toaxca caxtilan tlahtoli / El español es nuestro”, discurso pronunciado en la clausura del *Decimoprimer Congreso de las Academias de Lengua Española* que se efectuó en la ciudad de Puebla, en octubre de 1998.

Hernández, Natalio. “Más allá de los 500 años”, en *Caravelle*, núm. 1, vol. 59. Toulouse, UT2J, 1992, pp. 25-31.

Hernández, Natalio. *In tlatoli, in ohtli [la palabra, el camino]. Memoria y destino de los pueblos indígenas*, México, Plaza Valdés, 1998.

Hernández, Natalio. *Yancuic Anahuac cuicatl / Canto nuevo de Anáhuac*. México, Eliac, 2007.

Huenún Villa, Jaime Luis (coord.). *Epu mari ülkatufe ta fachantü: 20 poetas mapuches contemporáneos*. Versión mapuzungun de Víctor Cifuentes Palacios. Santiago de Chile, LOM, 2003.

Huirimilla, Paulo [comp.]. *Weichapeyuchi ül: cantos de guerrero: Antología de poesía política mapuche*. Santiago de Chile, LOM, 2012.

Ianni, Octavio. *Enigmas de la modernidad-mundo*. Trad. Claudio Tavares. México, Siglo XXI, 2000.

Juárez, Benito. *Cartas y escritos*. México, Libros de México, 1972.

Kolbinger, Ulrike. “Escritores indígenas y textos del ámbito jurídico-administrativo en el virreinato del Perú (siglos XVI y XVII)”, en *Res Diachronicae*, vol. 10. AJIHLE, 2012, pp. 4-18. Artículo en línea: https://resdiachronicae.files.wordpress.com/2013/12/volumen-10-04_ulrike_kolbinger.pdf

Kowii, Ariruma (comp.). *Identidad lingüística de los pueblos indígenas de la región andina*. Quito, Abya-Yala, 2005.

Krotz, Esteban. *Aproximaciones a la antropología jurídica de los mayas peninsulares*. Yucatán, UADY, 2001.

León Portilla, Miguel. *Filosofía Náhuatl*. México, UNAM, 2006.

León Portilla, Miguel. *Francisco Tenamaztle. Primer guerrillero de América*. México, Diana, 2005.

León Portilla, Miguel. *La visión de los vencidos.* México, UNAM, DGSCA, 2003. Revisión para la edición electrónica del libro por Miguel León Portilla. Libro consultado en línea: http://www. biblioweb.dgsca.unam.mx/libros/vencidos/indice.html

León Portilla, Miguel. *Los diálogos de 1524 según el texto de fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas (edición facsimilar)*. México, UNAM, 1986.

León Portilla, Miguel. *Tiempo y Realidad en el Pensamiento Maya. Ensayo de acercamiento*. México, UNAM, 2003. [4ª ed.]

León Portilla, Miguel. *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el "Nican Mopohua"*. México, Colmex-FCE, 2014.

Levaggi, Abelardo. "República de indios y República de españoles en los reinos de Indias", en *Revista de estudios histórico-jurídicos*, núm. 23. Valparaíso, PUCV, 2001, pp. 419-428.

Lienhard, Martín. "Pachakutiy taki. Canto y poesía quechua de la transformación del mundo", en *Oralidad: lenguas, identidad y memoria de América*, vol. 9. La Habana, ORCALC, 1998, pp. 30-41.

Lienhard, Martín. *La voz y su huella*: *escritura y conflicto étnico-social en América Latina (1492-1988)*. La Habana, Casa de las Américas, 1990.

Lienhard, Martín (comp.). *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas (Desde la conquista hasta comienzos del siglo XX)*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1992.

Lienlaf, Leonel. *Se ha despertado el ave de mi corazón*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1989.

López Bárcenas, Francisco. "El pensamiento indígena contemporáneo", en *La Jornada*, 02 de agosto de 2016. Artículo en línea: http://www.jornada.unam.mx/2016/08/02/opinion/015a2pol

Loret de Mola, Silvia. "¿Existe racismo en Yucatán?", en *Diario de Yucatán*, lunes 14 de marzo de 2016, p. 4.

Lotman, Yuri. *Semiótica de la cultura*. Madrid, Cátedra, 1979.

Makaran, Gaya (coord.). *Perfil de Bolivia (1940-2009)*. México, CIALC-UNAM, 2001.

Makaran, Gaya, "Bolivia en la encrucijada. El papel del movimiento indígena en el debate sobre la bolivianidad", en *Estudios Latinoamericanos*, núm. 26. México, UNAM, 2006, pp. 53-89.

Makaran, Gaya. "El mito del bilingüismo y la colonización lingüística en Paraguay", en *De Raíz Diversa. Revista Especializada en Estudios Latinoamericanos*, núm. 2, vol. 1. México, UNAM, 2014, pp. 183-211.

Makaran, Gaya. "La realidad nacional boliviana en el espejo de la literatura quechua-aymara", en *Revista de Literatura Hispanoamericana*, núm. 60, enero-junio. Maracaibo, Universidad de Zulia, 2010, pp. 9-37.

Maldonado, Ezequiel. "Literatura popular indígena: Entre la marginalidad y el canon" en *Tema y Variaciones de Literatura*, núm. 27, semestre 02, julio-diciembre. México, UAM, 2006, pp. 39-60.

Malvestitti, Marisa. *Mongeleluchi Zungu: los textos araucanos. Documentados por Roberto Lehmann-Nitsche*. Berlin Gebr, Mann Verlag, 2012.

Manga Qespi, Atuq Eusebio. "Pacha: un concepto andino de espacio y tiempo", en *Revista Española de Antropología Americana*, núm. 24. Madrid, Edit. Complutense, 1994, pp.155-189.

Martín, Mariano. "El pensamiento precolombino como factor de integración social: el caso de Perú" en *Pensares y Quehaceres. Revista de Política de la Filosofía*, núm. 5: septiembre. México, Ediciones Eón, 2007, pp. 39-49.

Matías Rendón, Ana. "Preámbulos para una mirada a los afrodescendientes entre los indígenas", en *Pensares y Quehaceres*, núm. 3. México, Nueva Época, noviembre de 2016, pp. 77-99.

Matías Rendón, Ana. "Un acercamiento al problema de la construcción de la alteridad india a través de las narraciones en los inicios de la conformación de América" en *Tierra Baldía. Revista de literatura de la Universidad Autónoma de Aguascalientes*, núm. 54, UAA, México, junio 2014, pp. 18-25.

Menegus Bornemann, Margarita y Rodolfo Aguirre Salvador. *Los indios, el sacerdocio y la Universidad en Nueva España, siglos XVI-XVIII*. México, UNAM-Plaza Valdés, 2006.

Merma Molina, Gladys. *El contacto lingüístico en el español andino peruano: estudios pragmático-cognitivos*. San Vicente Raspeig, UA, 2008.

Mignolo, Walter. "El pensamiento des-colonial. Desprendimiento y apertura: Un manifiesto" en Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (comp.). *EI giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Siglo del Hombre, Universidad Central, IESCO y Pontificia Universidad Javeriana, 2007, pp. 25-46.

Millalén Paillal, José, *et al.* ¡Escucha, winka!: Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro. Santiago de Chile, LOM, 2006.

Millalén Paillal, José. "Taiñ Mapuchegen. Nación y nacionalismo mapuche: construcción y desafío del presente", en Escárzaga, Fabiola y Raquel Guitérrez (coord.). *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y transformación social*, vol. 2. México, CIESAS, 2014, pp. 319-342.

Montemayor, Carlos y Donald Frischmann (coord.). *Los nuevos cantos de la Ceiba*, México, ICY, 2009.

Montemayor, Carlos. "Gerardo Can Pat, constancia de un poeta maya" en *Ojarasca,* núm. 166, febrero. Suplemento mensual en *La Jornada*, 2011, p. 5.

Montemayor, Carlos. *Los escritores indígenas actuales I*. México, Conaculta, 1992.

Montemayor, Carlos. *La literatura actual en las lenguas indígenas de México*. México, Universidad Iberoamericana, 2001.

Montemayor, Carlos (coord.). *Situación actual y perspectivas de la literatura en lenguas indígenas*. México, Conaculta, 1991.

Montoya Rojas, Rodrigo. "¿Por qué no hay en Perú un movimiento político indígena como en Ecuador y Bolivia?", en Escárzaga, Fabiola y Raquel Guitérrez (coord.). *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, vol. 2. México, Casa Juan Pablos, 2006, pp. 237-241.

Muñoz Camargo, Diego. *Historia de Tlaxcala*. España, Linkgua, 2011.

Naranjo Zavala, Krishna. "Literatura indígena contemporánea: panorama, perspectivas y retos" en *Razón y Palabra*, núm. 76, vol. 16, mayo-julio. Estado de México, Tecnológico de Monterrey, 2011, pp. 1-9.

Ninamango Mallqui, Eduardo Samuel. "Pukutay". Artículo en línea: http://poesiaandina.blogspot.mx/

Noejovich, Héctor Omar y Estela Cristina Salles, "La defensa del Virreinato del Perú: aspectos políticos y económicos (1560-1714)", en *Fronteras de la Historia*, núm. 2, vol. 16. Bogotá, ICANH, 2011, pp. 327-364.

O'Gorman, Edmundo. *La invención de América: Investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir*. México, FCE, 2006. [4a ed.]

Ocampo López, Javier. *Los orígenes ideológicos de Colombia contemporánea*. México, IPGH, 1986.

Organización Mapuche Meli Wixan Mapu. *Bicentenario: nada que festejar. 200 años de resistencia al estado genocida*. Octubre de 2009.

Ortiz Lopez, Luis A., *El español y el criollo haitiano: contacto lingüístico y adquisición de segunda lengua*. Madrid, Iberoamericana, 2010.

Pajuelo, Ramón. "El despertar del movimiento indígena en Perú", en Escárzaga, Fabiola y Raquel Guitérrez (coord.). *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, vol. 2. México, Casa Juan Pablos, 2006, pp. 213-221.

Palechor Arévalo, Libio. "Epistemología e investigación indígena desde lo propio" en *Revista guatemalteca de educación*, año 2, núm. 3, enero-junio. Guatemala, URL-ILI, 2010, pp. 195-227.

Pavez Ojeda, Jorge. *Cartas mapuche. Siglo XIX*. Santiago de Chile, CoLibris-Ocho Libros, 2008.

Pech Dzib, Denis Alberto. "El discurso de emancipación en dos cuentos mayas contemporáneos", en *Tinkuy*, núm. 20. Montreal, Universidad de Montreal, 2013, pp. 80-91.

Perramon, Francesc Ligorred. "Literatura maya-yukateka contemporánea (tradición y futuro)" en *Mesoamérica*, núm. 39, vol. 21, junio. Guatemala, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, 2000, pp. 333-358.

Pineda, Irma. "La autotraducción en la Literatura Indígena: ¿cuestión estética o soledad?", texto presentado en el "Coloquio sobre Traducción Literaria", organizado por el COLMEX y la UNAM. Artículo en línea: http://www.culturaspopulareseindigenas.gob.mx/cp/pdf/la_autotraduccion_irma_pineda.pdf

Ramos, Ana. "Subjetividades indígenas impuestas y desafiantes en el discurso televisivo", en *Cuadernos de Antropología Social*, núm. 16. Buenos Aires, UBA, 2002, pp. 231-249.

Ramos, Ana. "El *nawel* y el *pillañ*. La relacionalidad, el conocimiento histórico y la política mapuche", en *World Anthropologies. Network E-Journal*, núm. 4, abril. RAM-WAN, 2008, pp. 57-79.

Regalado de Hurtado, Liliana. "Denominadores comunes en las críticas y propuestas de 'Buen Gobierno' según las crónicas de los Siglos XVI y XVII" en Noejovich Ch., Héctor (ed.). *América bajo los Austrias: economía, cultura y sociedad*. Lima, PUCP, 2001, pp. 113-120.

Reverte Bernal, Concepción. "La literatura virreinal peruana. Esbozo de un estado de la cuestión", en Pascual Buxo, José. *La cultura literaria en la América virreinal: concurrencias y diferencias. México*, UNAM, 1996, pp. 279-297.

Ricoeur, Paul. "Historia. Epistemología", en Ricoeur, Paul, *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires, FCE, 2004, pp. 175-370.

Rivera Cusicanqui, Silvia. *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires, Tinta Limón, 2010.

Rodríguez M., Claudia. "Ajenidad en dos poetas mapuches contemporáneos: Chihuailaf y Lienlaf", en *Estudios Filológicos*, núm. 39, septiembre. Valdivia, UACh, 2004, pp. 221-235.

Romero Galván, José Rubén. *Historiografía Novohispana de Tradición Indígena. Historiografía Mexicana.* Vol. 1. México, UNAM, 2011.

Romero, Francisco Javier. "La literatura indígena mexicana en búsqueda de una identidad nacional" en *XXXVIII Congreso Internacional Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana: Independencias, memoria y futuro*. Georgetown, GWU, junio de 2010, pp. 1-11.

Rosado Avilés, Celia Esperanza y Oscar Ortega Arango, "Los labios del silencio. La literatura femenina maya actual" en *Yucatán identidad y cultura maya*. Artículo en línea: http://www.uady.mx/sitios/mayas/articulos/labios.html

Rovira, Carmen (comp.). *Pensamiento Filosófico Mexicano del siglo XIX y primeros años del XX*. Tomo I. México, UNAM, 1998.

Salas Astrain, Ricardo y Armando Marileo Lefio. "Filosofía Occidental y Filosofía Mapuche: Iniciando un diálogo" en *Revista ISEES*, núm. 9, jul-dic. Santiago, Fundación Equitas, 2011, pp. 119-138.

Sales Salvador, Dora. "Pensar las narrativas de transculturación" en Sales Salvador, Dora. *Puentes sobre el mundo. Cultura, traducción y forma literaria en las narrativas de transculturación de José María Arguedas y Vikram Chandra*. Berna, Editorial Peter Lang, 2004, pp. 311-324.

Sánchez Chan, Feliciano. *Ukp'éel wayak / Siete sueños*. México, Eliac, 2007.

Silva Galeana, Librado. *Cozcacuauhco / En el lugar de las águilas reales.* México, UNAM, 1995.

Simón, Juan de Dios. *Aproximando el conocimiento indígena. Complejidades de los procesos de investigación*. Helsinki, Universidad de Helsinki, 2010.

Soto Estrada, Miguel y Mónica Hidalgo Pego (Coords.). *De la barbarie al orgullo nacional. Indígenas, diversidad cultural y exclusión. Siglos XVI al XIX*. México, UNAM, 2009.

Taylor, Gérald. *Relatos quechuas de La Jalca (chachapoyas)*. Lima, IFEA, 2003.

Ticona Alejo, Esteban. *Bolivia en el inicio del "Pachakuti": la larga lucha anticolonial de los pueblos aimara y quechua*. Madrid, Akal, 2011.

Titu Cussi Yupangui, Diego de Castro. *Instrucción del Inca Don Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui al Licenciado don Lope García de Castro*. Ed. Horacio H. Urteaga, Collección de Libros y Documentos relativos a la Historia del Perú, t. II. Lima, Imprenta y Librería San Martí y Compañía, 1916. En línea en *Early Americas Digital Archive*: http://eada.lib.umd.edu/text-entries/instruccion-del-inca-don-diego-de-castro-titu-cusi-yupanqui-al-licenciado-don-lope-garcia-de-castro/

Todorov, Tzvetan. *La conquista de América. El problema del otro*. Trad. Flora Botton Burlá. México, Siglo XXI, 2008.

Tonalmeyotl, Martín. "No somos indios, no somos indígenas, somos seres humanos" en *Ojarasca,* núm. 236, noviembre. Suplemento mensual de *La Jornada*, 2016, p. 6.

Tonalmeyotl, Martín. *Tlalkatsajtsilistle / Ritual de los olvidados.* México, Jaguares, 2016.

Tornero, Angélica (coord.). *Discursare. Reflexiones sobre el discurso, el texto y la teoría de la literatura*. México, Casa Juan Pablos-UAEM-Ediciones Mínimas, 2007.

Uc Be, Pedro. "Del término nakom" en Revista *Sinfín*, núm. 20, noviembre-diciembre. México, Sinfín, 2016, pp. 23-25.

Uc Be, Pedro. "El horizonte del mayismo oficialista" en Revista *Sinfín*, núm. 18, julio-agosto. México, Sinfín, 2016, pp. 11-13.

Unión Latinoamericana de Mujeres. "Máxima Acuña" en R*ed de Mujeres latinoamericanas*. Artículo en línea: http://redulam.org/peru/mujer-de-agosto-maxima-acuna/#_ftn3

Vázquez, Juan Adolfo. *Literaturas indígenas de América: introducción a su estudio*. Barcelona, Almagesto, 1999.

Vega, Garcilaso de la. *Comentarios Reales*. Primera parte. Lisboa, Edición Princeps, 1609.

Velasco, Salvador. "El 'Coloquio de Tlaxcala' de Diego Muñoz Camargo", en *Estudios de cultura náhuatl*, núm. 34. México, UNAM, 2003, pp. 307-329.

Vergara Romaní, Liv Kony. *Las lenguas indígenas peruanas: una panorámica histórica, estructural y sociolingüística*. México, INAH, 2007.

Vergara, Jorge Iván y Hans Gundermann, "Chile y el Instituto Indigenista Interamericano, 1940-1993. Una visión de conjunto", en *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, núm. 1, vol. 48. Arica, Universidad de Tarapacá, 2016, pp. 127-144.

Vértiz de la Fuente, Columba. "Indigenismo de Mardonio Carballo en 'La raíz doble'" en *Proceso.com.mx,* 25 septiembre, 2016. Artículo en línea: http://www.proceso.com.mx/455794/indigenismo-mardonio-carballo-en-la-raiz-doble

Villoro, Luis. *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México, FCE, 1996.

Waldman, Gilda. "El florecimiento de la literatura indígena actual en México. Contexto Social, significado e importancia", en Ordóñez Cifuentes, José Emilio Rolando (coord.). *El derecho a la lengua de los pueblos indígenas. XI jornadas lascasianas*. México, UNAM, 2003, pp. 63-72.

Wey, Valquiria. "Miguel Ángel Asturias: la traducción como una operación básica de la cultura", en *Nuestra América*, núm. 12, año 4, septiembre-diciembre. México, CEYDEL, 1984, pp. 129-140.

Wittig G., Fernando. "Desplazamiento y vigencia del mapudungún en Chile: un análisis desde el discurso reflexivo de los hablantes urbanos", en *RLA. Revista de Lingüística Teórica y Aplicada*, vol. 47, núm.2, segundo semestre. Concepción, Universidad de Concepción, 2009, pp. 135-155.

Yáñez Cossío, Consuelo. *Lengua y cultura quichuas*. Quito, Abya Yala, 2007.

Zimmermann, Klaus. "Diglosia colonial en México", en *Lingüística Mexicana*, núm. 2, vol. 3. México, AMLA, 2006, pp. 175-193.

Zuñiga, Fernando. *Mapudungun. El habla mapuche*. Santiago de Chile, CEP, 2007.

LA DISCURSIVIDAD INDÍGENA: CAMINOS DE LA PALABRA ESCRITA
Se terminó de editar en enero de 2019 en los talleres gráficos de *Kumay*.
Huitzilihuitl no. 100, Col. La preciosa, Del. Azcapotzalco, Ciudad de México, México, CP 02460.
kumayediciones@gmail.com

Este trabajo nace a partir de las reflexiones cotidianas: por qué al hablar a través de la lengua española, ésta no refleja lo que expresa el lenguaje indígena; por qué, sabiendo que no se dice lo mismo, se sigue articulando un discurso para el otro; cómo se aprendió la traducción de sistemas lingüísticos; cuáles son las implicaciones del proceso discursivo dislocado; qué nos dice el proceso discursivo al despojarlo de los encubrimientos.

[...] Si bien, en las conversaciones entre indígenas esto no es algo extraordinario, lo es el hecho de que, al expresarse para el otro, la forma originaria se pierde para dar paso a las fórmulas conocidas por los oyentes.

En las conversaciones privadas, en la intimidad de la comunidad, las personas se expresaban libremente, sin los prejuicios propios del español, lo cual quedaba trastocado al expresarse en la segunda lengua: aquello me parecía un fraude, aun sin comprender qué lo había ocasionado. Así, comencé a poner más atención sobre aquello que no se decía, que era un secreto tan evidente que la obviedad era lo que lo opacaba.

Con el tiempo, las reflexiones hicieron nacer más preguntas, cuestionando e investigando sobre otras culturas, lo que me llevó a comprender un fenómeno recurrente en las sociedades indígenas, incluso cuando cada una tiene sus propios senderos. He aquí, algunas de esas reflexiones formalizadas por el estudio de diferentes culturas.

Si bien este trabajo tiene como reflexión a las culturas náhuatl, maya, quechua y mapuche, nació del análisis entre el mixe y el español. Así que detrás del estudio sistemático, se encuentra la búsqueda por la comprensión de un interés personal.

[De la Presentación]

Kumay